

MIRCEA BASARAB

ERMINEUTICA BIBLICĂ



Editura Episcopiei Ortodoxe Române
Oradea
1997

III.246.140

PREFATĂ

Ar fi de dorit ca după apariția și tipărirea Sfintei Scripturi întru atâtea sute de mii de exemplare să se ajungă la ceea ce atât de mult dorește Mântuitorul, „ca toți să fie una“. Peste aceste așteptări realitatea acestei pliniri este cu totul alta. În loc de frățietate și unire s-a semănat, nu fără prezența duhului celui rău, „tatăl minciunii“, ură și vrajbă între creștinii de pretutindeni, cu toate că toți cred în Unul și Același Dumnezeu. Să fie Sfânta Scriptură prilejul acestei sminteli? Nicidecum.

Textul sfânt a fost, este și va fi un text inspirat și autentic. Cauzele acestor neajunsuri trebuiesc căutate altundeva. Ele se descifrează în persoana umană. Textul sfânt trecând prin inima persoanei, primește în lumea atât de complexă, și nu rareori complexată a persoanei, un înțeles cu totul străin de cel autentic și adevărat. Așa s-a ajuns la trista constatare: „Câte capete atâtea păreri“.

Ce este de făcut? Mai întâi trebuie să medităm adânc asupra persoanei noastre, la ceea ce se petrece înlăuntrul ei, la scopul ei întru „asemănare cu Dumnezeu“, la râvna sfântă împreună lucrătoare cu harul ca să tindă spre această asemănare pe cât e posibil omenește, asemenea sfinților care au scris textul inspirat, asemenea Sfinților Părinți care l-au tălmăcit cu multă înțelepciune și autenticitate și numai apoi să îndrăznim cu frică și cu cutremur a încerca explicarea lui spre folosul altora. Altfel, înstrăinați de viața întru asemănare cu Dumnezeu, vom înstrăina și exegeza autentică de la înțelesul ei adevărat.

Mai mult ca oricând azi întâlnim la tot pasul realitatea acestei înstrăinări prin numărul mare, peste 6 000 de denominațiuni și secte. Trebuie să ținem cu sfințenie la autentică interpretare pentru că de autentică interpretare a textului depinde și punerea lui în practică. Între ortodoxie și ortopraxie există o nedespărțită interdependență. Neținând cont de acestea riscăm să răstălmăcim textul „spre a noastră pierzare“ (2 Petru 3, 16).

Sfânta Scriptură este conform textului sfânt „insuflată de Dumnezeu“ (II Tim. 3, 16), iar Biserica de asemenea este plină de Duhul Sfânt „ca stâlp și temelie a adevărului“ (I Tim. 3, 15) și ca urmare singură prin Sfinții ei Părinți în același Duh al adevărului, poate da o interpretare autentică textului inspirat de Unul și Același Duh. În afară de Biserică, ține să afirme un mare teolog al Bisericii noastre (Pr. Prof. Stăniloae), „Sfânta Scriptură va fi interpretată ca o carte oarecare“.

După cele spuse mai sus, Ermeneutica biblică a Părintelui Prof. Dr. Mircea Basarab, poate fi considerată ca o călăuză în ceea ce privește interpretarea autentică a textelor Sfintei Scripturi.

Autorul, un bine cunoscut teolog cu studii în țară și străinătate, cu indeletniciri didactice la școlile noastre teologice, dar mai ales ca unul care trăiește în prezent în mijlocul altor Biserici și confesiuni este în cea mai mare măsură competent în a ne introduce și călăuzi în mod științific în domeniul ermeneuticii biblice ca știință teologică de bază pentru descifrarea și înțelesul autentic al exegezei textelor Sfintei Scripturi.

Recomandăm cartea cu toată sinceritatea și căldura sufletească, cu convingerea fermă că va fi de un real folos teologilor noștri, școlilor de teologie, cât și dreptcredincioșilor creștini în interpretarea autentică a textelor Sfintei Scripturi, spre întărirea lor în dreapta credință în acest veac atât de neliniștit și frământat confesional, care întărire în dreapta credință să contribuie la mai multă frățietate creștinească și românească în același timp.

Oradea, la Sărbătoarea
Sf. Nicolae, 1996

† IOAN
Episcopul Oradiei

CUVÂNT ÎNAINTE

Data fiind importanța interpretării textului Sfintei Scripturi pentru activitatea zilnică a preoților, studenților teologi sau a seminariștilor, Ermineutica biblică — disciplina care pune la dispoziție regulile de interpretare ale textului biblic — ar trebui să constituie o carte ce nu poate lipsi de pe masa de lucru a celor ce se ocupă cu descoperirea sensului Sfintelor Scripturi. Realitatea de până acum este însă cu totul alta. Sunt foarte mulți ani de când s-a tipărit ultima Ermineutică biblică, încât parte dintre preoții noștri, îndeosebi cei mai tineri, n-au avut încă ocazia să citească sau mai ales să aibă la îndemână un manual de Ermineutică. La aceasta s-a adăugat și faptul că după război, mai precis după reorganizarea învățământului teologic, Ermineutica biblică n-a mai figurat ca disciplină aparte în programa analitică a învățământului nostru teologic universitar sau mediu.

Programa analitică a Seminariilor teologice a prevăzut timp îndelungat pentru anul IV de studii, lecții de Ermineutică biblică pentru care erau rezervate, în cazul cel mai fericit, până la aproape o treime din orele consacrate Studiului Noului Testament. Mult prea puțin în raport cu importanța și rolul disciplinei pentru viața și activitatea preotului. Mult prea puțin în raport cu accentul care se pune astăzi în mișcarea ecumenică pe interpretarea Scripturii. Mult prea puțin și dacă luăm în considerare lipsa unei interpretări unitare a Scripturii, lipsă constatată chiar în sânul Bisericii Reformei, de la care a pornit exprimarea dorinței după o astfel de ermineutică a textului biblic. De asemenea, numărul orelor și al cunoștințelor ce puteau fi comunicate în legătură cu interpretarea Scripturii era mult prea mic și dacă avem în vedere intensitatea activității sectelor și a faptului că în acest domeniu fiecare se crede competent pentru a interpreta, de multe ori arbitrar, un text care solicită în fond o bună pregătire pentru o interpretare corectă. Sfânta Scriptură a devenit, după cum spunea Fericitul Ieronim, o carte pe care toți o revendică, se laudă cu ea, o învățesc și o predau înainte de a o învăța.

Vechile noastre Ermineutici biblice, alcătuite de C. Chiricescu sau I. Scriban, la care putem adăuga Ermineutica biblică pentru fosta Academia teologică din Transilvania, alcătuită și tipărită de I. Suciu la Arad, în 1932, sunt de mult epuizate, constituind rarități chiar pentru bibliotecile instituțiilor noastre bisericești. Data fiind această situație, studenții teologi și elevii seminariști s-au folosit pentru examene de notițele făcute în timpul cursurilor, dar le-a lipsit, atât lor cât și preoților, o carte care să cuprindă regulile de interpretare ale textului biblic.

Nucleul cărții prezente l-au constituit lecțiile ținute la Seminarul teologic din Cluj, la care am mai adăugat lucruri pe care le-am considerat necesare studenților și mai ales preoților, încercând, în acest fel, ca lucrarea să fie de folos și după terminarea studiilor, când începe pro-

priu-zis munca de interpret al textului Sfintei Scripturi. Anii petrecuți la Facultățile de teologie din Apus și marele interes manifestat aici pentru Ermeneutica biblică, în general și de nuanță ecumenică, în special, mi-au mărit interesul mai vechi pentru această disciplină biblică.

Comunicatul Congresului de teologie ermeneutică ortodoxă și orientarea acestei discipline spre evaluarea teologiei exegetice patristice mi-a îndrumat cercetarea ermeneutică spre exegeza patristică pentru a găsi aici exemple acceptate și recomandate în Biserica Ortodoxă. Material în această privință mi-a oferit studiul prof. Iustin Moisescu, fostul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, asupra Sf. Ioan Hrisostom, precum și studiul ceva mai vechi al lui Haralambie Roventa, referitor la Origen, din păcate prea puțin cunoscute astăzi. Noi înșine ne-am oprit într-un studiu asupra Sf. Vasile cel Mare ca interpret al Scripturii și am putut constata actualitatea Părinților în interpretarea textului biblic. De asemenea și alte studii, ale unor teologi români sau străini, ne-au stat la dispoziție în această direcție. Dintre scriitorii bisericești apuseni, Fer. Augustin prin lucrarea *De doctrina christiana* și Fer. Ieronim ne-au fost de un folos real.

Părinții constituie nu numai istoria trecută a Bisericii și a exegezei, ci și exemple pentru interesul ce l-au manifestat față de problemele ermeneutice. Observăm la ei interes pentru stabilirea textului biblic, acolo unde acesta este corupt pentru stabilirea variantei celei mai probabile. De asemenea, un mare interes observăm pentru o interpretare care ține cont de context, de împrejurările istorice în care au apărut cărțile Scripturii, de scopul autorului, de interesul legat de cunoașterea destinatarilor, a timpului scrierii, a locului, a locurilor paralele, care ia în considerare aplicarea analogiei biblice, urmărind prin toate o interpretare corectă a Scripturii. O bună parte din aceste preocupări le găsim și în exegeza modernă, care operează cu alte posibilități, dar și cu alte interese interpretarea textului biblic. Desigur că am păstrat locul cuvenit și cercetărilor moderne, fără de care nu se poate investiga astăzi sensul Sf. Scripturi. Exegetul ortodox folosește într-o mare măsură rezultatele metodei istorico-critice, îndeosebi în ceea ce privește contextuarea, dar consideră că această metodă nu poate deține monopolul interpretării textului biblic, cu toate marile servicii aduse istoriei textului și interpretării Sfintei Scripturi.

În expunerea materialului ne-am orientat după vechile noastre Ermeneutici biblice, după care, de altfel, a fost alcătuită programa analitică de învățământ referitoare la Ermeneutica biblică și la care am adăugat materiale culese din literatura patristică și ermeneutica modernă. Am citat adeseori din textele Sfinților Părinți, folosind, acolo unde ne-au stat la dispoziție, traducerile românești, cu gândul să atragem atenția cititorilor asupra unei inepuizabile bogății patristice, care le stă la dispoziție în limba maternă.

Părți sau capitole ale prezentei lucrări au mai fost publicate în revistele bisericești din România sau în reviste teologice din străinătate. Acolo unde a fost cazul am făcut mențiunea cuvenită în textul lucrării.

Gândul nostru se îndreaptă cu recunoștință și pe această cale către Prea Sfințitul Dr. Ioan Mihăițan, Episcopul ortodox român al Oradiei, care a făcut posibilă, prin bunăvoința ce-l caracterizează, apariția acestei cărți.

AUTORUL

INTRODUCERE

NOTIUNI GENERALE DE ERMINEUTICĂ BIBLICĂ

1. Numele, scopul și definiția Ermineuticii biblice

Ermineutica biblică face parte din disciplinele teologiei exegetice, urmărind stabilirea regulilor de interpretare a Sf. Scripturi. Numele disciplinei vine de la verbul *erminevein* (ἐρμηνέειν) care înseamnă a explica, a tâlmăci, a interpreta. Substantivul *erminevs* (ἐρμηνεύς) sau *erminevtis* (ἐρμηνευτής) desemnează pe cel ce face interpretarea, adică pe interpret, iar *erminevtiki* (ἐρμηνευτική) marchează interpretarea însăși. Adjectivul *erminevtikos* (ἐρμηνευτικός) sugerează abilitatea, dibăcia, îndemânarea de a interpreta. Aceste cuvinte sunt asociate cu numele zeului elocinței Ermis — Hermes, căruia în mitologia latină îi corespunde Mercur. Acesta era socotit în legendele lumii antice drept crainicul și interpretul zeilor (Homer, *Odisea* I, 84; V, 29; VIII, 334).

Urme ale unei astfel de concepții găsim și în Noul Testament (F.Ap. 14, 11—12), unde Sf. Apostol Pavel însuși este considerat drept „Hermes, pentru că el era purtătorul cuvântului”. Cu înțeles de tâlcuire, cuvântul este întrebuințat și pentru a desemna harisma celor ce interpretau pe cei ce vorbeau în limbi (1 Cor. 12, 10. 30; 14, 5. 13. 26—28). Sfântul Luca folosește termenul pentru a desemna interpretarea Scripturii (24, 27).

Având în vedere faptul că obiectul interpretării este Sfânta Scriptură, disciplina noastră poartă numele de Ermineutica biblică, spre deosebire de cazul când interpretează creația spirituală în general și când numele ei se rezumă doar la acela de ermineutică. În evul mediu, disciplina se numea ermineutica sacră și se deosebea în ceea ce privește obiectul ei de ermineutica profană. Atunci când obiectul disciplinei vizează cărțile Sfintei Scripturi în ansamblul lor, ea poartă numele de Ermineutica biblică generală, iar când are în vedere doar o singură carte, ea este cunoscută sub numele de Ermineutica biblică specială.

Scopul Ermineuticii biblice este de a mijloci cunoașterea adevărilor cuprinse în Scriptură, adevăruri necesare pentru mântuire. În vederea realizării acestui lucru, Ermineutica biblică pune la dispoziția cititorului Sfintei Scripturi reguli și principii, care permit descoperirea sensului cuvântului lui Dumnezeu și expunerea lui clară. Ermineutica biblică se ocupă cu particularitățile sensului textului biblic, pe care-l analizează după regulile generale, proprii unui text literar, utilizând în acest caz aceleași reguli ca și ermineutica profană, la care ea adaugă însă reguli și principii specifice textului biblic inspirat.

Privind lucrurile din punct de vedere etimologic, noțiunea de ermineutică este oarecum sinonimă cu cea de exegeză, care derivă de la verbul *exigeisthai* (ἐξηγεῖσθαι) — a explica, a descrie, a instrui, a învăța, a interpreta. Practic însă, cele două discipline sunt distincte. În mod

obișnuit, prin ermineutică înțelegându-se disciplina regulilor care ne permit de a descoperi, de a descifra adevăratul sens al unui text, în timp ce exegeza desemnează punerea în practică a regulilor și principiilor puse la dispoziție de ermineutică¹. Ermineutica biblică este deci disciplina teologică ce oferă regulile de interpretare corectă a textului biblic; ea este arta și știința prin intermediul căreia pătrundem în taina descoperirii textului Vechiului și Noului Testament. Ermineutica este o artă, exprimând regulile după care trebuie descoperit sensul corect al Scripturii și în același timp ea este o știință pentru că indică rațiunii, în mod practic, în ce fel pot fi prezentate aceste reguli, precum și măsura în care regulile generale pot fi aplicate la cazuri particulare². Sarcina Ermineuticii biblice este de a prezenta și transmite regulile de bază după care poate fi descoperit și expus sensul corect al Sfintei Scripturi³.

2. Necesitatea Ermineuticii biblice

O privire atentă asupra activității spirituale în general ne face să recunoaștem că actul interpretării se manifestă în toate domeniile de creație, ermineutica fiind, în fond, o tendință și activitate umană firească. Ea are la bază dragostea de adevăr, pe care dorește să-l scoată la lumină, să-l ocrotească de alterarea ce poate să-l diformeze în mod conștient sau să-l întunece involuntar din lipsa unor informații. Ermineutica apare deci ca o activitate creatoare, a cărei prezentă este considerată drept normală, atâta timp cât dorim ca adevărul să fie respectat. Nu va surprinde deci pe nimeni faptul că ermineutica și-a găsit locul și în Biserică, aceasta cu atât mai mult cu cât însuși scriitorul inspirat recunoaște că Scriptura are părți „cu anevoie de înțeles” (2 Petr. 3, 16), părți pentru a căror înțelegere este nevoie de o călăuză. „Cum aş putea să înțeleg, răspunde famenul etiopian diaconului Filip, dacă nu mă va călăuzi cineva?” (F.Ap. 8, 31). Tot la o călăuză înțeleaptă se gândește și Deuteronomul când sfătuiește: „Întreabă pe tatăl tău și-ți va da de știre, întreabă pe bătrâni și-ți vor spune” (Deut. 32, 7). Necesitatea ermineuticii își găsește sprijin și în atitudinea Mântuitorului pe drumul spre Emaus, când tâlcuia celor doi ucenici „Scripturile cele despre El” (Lc. 24, 27), oferind cheia înțelegerii tainelor exprimate de prooroci. În repetate rânduri, Apostolii înșiși se adresau Mântuitorului, după expunerea unei pilde sau a unei învățături mai grele, cu cuvintele: „Lămurește-ne sau tâlcuiește-ne nouă...” (Mt. 13, 36; 15, 15; Mc. 7, 17). Această tendință a fost preluată și practică în teologia creștină, Sfinții Părinți fiind convinși că pentru înțelegerea Scripturilor este nevoie, pe lângă studiul

Noțiuni generale de Ermineutică. Interpretare, interpret.

¹ P. Cruveilhier, *Herméneutique sacrée*, în: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Tom. 3, col. 1483; *Hermeneutik*, în: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. III, Vol. III, col. 243; Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal, Zürich, 1990, p. 7—11. Noțiunea verbului erminevein apare foarte bine la Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, p. 14—30.

² H. Höpfl, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, editio sexta noviter recensita quam curavit P. Ludovicus Leloir, Napoli-Romae 1958, p. 404. Lucrarea va fi citată în continuare: Höpfl-Leloir, *Introductio*.

³ Fr. Hilber, *Biblische Hermeneutik*, Brixen 1912, p. 5.

special și o viață curată, de o călăuză înțeleaptă care să marcheze drumul⁴.

Necesitatea Ermineuticii biblice apare și din *importanța obiectului* ei. Sfânta Scriptură cuprinde voința lui Dumnezeu transmisă oamenilor în vederea mântuirii. Ea nu este o lucrare, o operă oarecare, ci conținutul ei are o importanță vitală pentru noi și de aici și interesul nostru de a înțelege cât mai exact lucrurile transmise de autorii inspirați. De asemenea, parte din cărțile Scripturii au un *caracter profetic*, care îngreuiază înțelegerea lor. Fie că ele prezic evenimente ce trebuie să se întâmple încă, fie că se referă la evenimente contemporane aghiografiilor, cărțile sau părțile profetice rămân o adevărată piatră de încercare pentru cei ce încearcă să pătrundă taina Scripturilor⁵.

Vechimea cărților Scripturii pledează, de asemenea, pentru necesitatea Ermineuticii biblice. Părțile cele mai noi ale Bibliei se apropie de două mii de ani vechime, încât înțelegerea obiceiurilor descrise, a concepțiilor, a felului de a gândi ridică probleme cititorilor de astăzi. *Limbile* în care au fost scrise cărțile Sfintei Scripturi au dispărut din circulație, încât ele trebuie să constituie un adevărat obiect de studiu pentru ca să ne familiarizăm cu expresiile și felul de gândire și expunere a scriitorilor biblici. Sfânta Scriptură este o colecție de cărți scrise de persoane diferite, în locuri și timpuri diferite și după cum este normal în stiluri diferite.

Nu trebuie uitat nici *caracterul figurativ al Sfintei Scripturi*, maniera orientală sau modul de expunere al scriitorilor biblici, care ridică probleme pentru cititorul secolului nostru. Fericitul Augustin afirma că „Dumnezeu și-a ascuns în figuri înțelepciunea sa, nu pentru a o refuza celor harnici la învățătură, ci pentru a o închide celor neglijenți”⁶. Deschiderea sau descifrarea sensului Scripturilor presupune o anumită pregătire, o anumită cultură și stăpânirea unor principii și reguli de interpretare. De toate aceste particularități, interpretul trebuie să țină cont pentru a reuși, într-adevăr, să ajungă la înțelegerea corectă a conținutului Scripturilor. Este adevărat că o bună parte din cele expuse până acum formează obiectul de studiu al altor discipline biblice (Arheologia și filologia biblică), dar Ermineuticii biblice îi aparține rolul de a folosi faptele puse la dispoziție de aceste discipline pentru a descoperi sensul voit de autorul sacru.

Pentru necesitatea Ermineuticii biblice pledează și faptul că *Sfânta Scriptură nu este un sistem dogmatic*, în care să găsim învățăturile expuse în mod sistematic. Am văzut că Scriptura mărturisește despre ea însăși că are lucruri cu anevoie de înțeles, menționând necesitatea unei călăuze în interpretarea cărților sfinte. Istoria interpretării Sfintei Scripturi ne arată cât de primejdioase, pentru unitatea interpretării cuvântului lui Dumnezeu, sunt părerile personale ce nu țin cont de regulile furnizate

⁴ Fer. Ieronim, *Epistola 63 ad Paulinum* 5—7, PL 22,543u; Fer. Augustin, *De Doctrina christiana*, Prologul 3—4, PL 34,17 și *Confessiones* 12, PL 32,844.

⁵ Sf. Ioan Hrisostom, *Despre obscuritatea profețiilor* I, PG 56,167 afirmă: „cuvintele profetice sunt asemenea enigmelor; mare greutate de înțeles este în Vechiul Testament, și cărțile sunt greu de priceput” la Iustin Moisesu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei la Sf. Ioan Hrisostom*, Cernăuți 1942, p. 67—68; Origen, *Traité de principes* IV, trad. Alain de Boulluec, Paris 1976, p. 219.

⁶ Fer. Augustin, *Enaratio in Psalmo* 103.

de Ermineutica biblică, cât de primejdioasă este o exegeză care n-are la bază o Ermineutică biblică obiectivă sprijinită pe „dreptarul cuvintelor sănătoase“ (2 Tim. 1, 13).

De asemenea, nu mai puțin important pentru necesitatea Ermineuticii biblice ne apare *caracterul revelat și inspirat al cărților Sfintei Scripturi*. Faptul că Biblia are un caracter divino-uman, că în cuprinsul ei se găsesc lucruri ce depășesc puterea omenească de înțelegere, precum și faptul că ea a fost scrisă sub harisma Duhului Sfânt dă o importanță și o greutate deosebită cuvântului, Scripturii și de aici interesul nostru pentru textul biblic și necesitatea înțelegerii lui corecte. În fond, caracterul revelat și inspirat al Sfintei Scripturi constituie o proprietate specială a ei, care solicită, pentru o interpretare corectă, legi proprii.

Necesitatea Ermineuticii biblice, a unei ermineutici unitare este subliniată și de *tendențele actuale manifestate în cadrul mișcării ecumenice*, tendințe exprimate încă la Montreal (1963) de către cea de a patra Conferință mondială a Secretariatului Credință și Constituție⁷. Această tendință a venit din partea Bisericii protestante, fapt care a fost salutat în mod deosebit, pentru că în aceste Biserici necesitatea unei astfel de Ermineutici biblice era cu totul neglijată. Este subliniat deci de către toți creștinii, în forme diferite este adevărat, faptul că Ermineutica biblică este necesară, pentru că absolut necesară este interpretarea corectă a Scripturii, care poate fi făcută doar dacă avem la bază normele unei Ermineutici biblice unitare.

În Biserica Ortodoxă, necesitatea Ermineuticii biblice a fost totdeauna subliniată, această atitudine fiind și atitudinea Părinților Bisericii, care ca adevărate coloane ale interpretării corecte a Scripturilor, mărturiseau convingerea că Scriptura cuprinde „lucruri mai grele și cu anevoie de înțeles, ce nu se pot înțelege cu ușurință“⁸. Din toate aceste motive reiese cu claritate necesitatea Ermineuticii biblice, care se impune și ca o tendință umană firească.

3. Rolul și folosul Ermineuticii biblice

Ermineutica biblică urmărește comunicarea regulilor necesare pentru descoperirea adevărului biblic, rolul și importanța acestei discipline fiind direct proporționale cu rolul și importanța conținutului Sfințelor Scripturi în viața creștinilor. Străduința Ermineuticii biblice este deci de a comunica regulile după care se pot desprinde din Sfințele Scripturi adevărurile transmise de Dumnezeu, prin intermediul scriitorilor inspi-

⁷ Foi et Constitution, *Nouveauté dans l'œcuménisme*, Les Presses de Taizé 1968, p. 55—56; Începând de la această dată au avut loc diferite întruniri în cadrul cărora, comisii mixte de specialiști s-au ocupat cu probleme de ermineutică sublinindu-se necesitatea unei Ermineutici biblice; *Conférence mondiale de la Foi et Constitution*, Louvain 2—12 août 1971, în: Istina nr. 3/1971; Gr. Marcu, *Preocupări ermineutice de interes actual panortodox și ecumenist*, în: Mitrop. Ardealului, nr. 7—8/1968, p. 484u; G. Voss, *Die ökumenische Bedeutung der biblischen Hermeneutik*, în: Una Sancta, nr. 1—2/1968, p. 35—49; H. R. Weber, *The Bible in today's Ecumenical Movement*, în *The Ecumenical Review*, vol. XXIII (1971), p. 335—345; *The Bible: Its authority and interpretation in the Ecumenical Movement*, edited by Ellen Flessman — van Leer, Geneva 1980; H. C. Stoble, *Hermeneutik — ein ökumenisches Problem*, Zürich—Köln 1981.

⁸ Sf. Ioan Hrisostom, *La cuvântul profetului Ieremia* (Ier. 40, 23), PG 56, 153 (trad. rom. D. Fecioru, în: Ortodoxia, nr. 2/1980, p. 323—324).

rați, pentru mântuirea neamului omenesc; reguli pe care cititorul și interpretul Scripturii le aplică fie judecând un comentariu, fie făcând el însuși o explicație a unui loc scripturistic.

Ermineutica biblică, prin regulile ce le pune la dispoziție, ne ajută în depistarea erorilor pe care le întâlnim în literatura exegetică. Ea este folositoare în distingerea dreptei credințe de interpretările eronate date Sfintei Scripturi. Dar, pe lângă rolul acesta negativ, Ermineutica biblică are și un rol pozitiv, ea ajută pe dogmatist, pe apologet sau pe exeget în interpretarea corectă a unui loc biblic sau în alcătuirea unui comentariu competent al Sfintei Scripturi. Ermineutica biblică este în primul rând de mare folos preotului, care în confruntările sale zilnice se poate apăra de o falsă interpretare sau este în măsură, prin cunoașterea principiilor ermineutice, să alcătuiască o corectă și competentă exegeză biblică. În această direcție, preotul are la îndemână exemplul Sfinților Părinți, care prin stăpânirea regulilor ermineutice au respins falsele interpretări aduse Scripturii, precum și ereziile bazate pe acestea, dar, în același timp, au oferit și adevărate exemple de înțelegere a Revelației dumnezeiești.

4. Impărțirea Ermineuticii biblice

Pornind de la definiția actului ermineutic în concepția augustiniană, Ermineutica biblică se împarte în *modus inveniendi*, adică descoperirea sau aflarea celor ce trebuie cunoscute și *modus proferendi* sau expunerea acestora⁹. Urmează deci să avem de a face cu două părți mari ale Ermineuticii: **Euristica** (de la *evriskein*/ εὐρίσκειν — a găsi, a afla, a descoperi) și **Proforistica** (de la *proférein*/ προφέρειν — a aduce în față, a arăta, a expune) care urmărește expunerea înțeleșului sau sensului descoperit. Alături de aceste două părți întâlnim **Noematica** (de la *noema*/ νόημα — gând, gândire, sens) care se ocupă cu teoria sensurilor din Sfânta Scriptură. Pentru a avea o imagine de ansamblu asupra eforturilor depuse în domeniul Ermineuticii biblice s-a ajuns la convingerea că o altă parte a acestei discipline poate fi ocupată de un istoric al interpretării biblice.

Pentru o expunere logică a materialului am oferit în introducere câteva explicații referitoare la numele, scopul și necesitatea disciplinei, după care ne vom opri asupra noțiunilor de interpret și interpretare. În continuare vom trata apoi problemele legate de noematică sau teoria sensurilor, apoi pe cele de euristică și proforistică pentru a încheia cu istoricul interpretării¹⁰.

Fericitul Ieronim, *Epistola 53 ad Paulinum* 5—7, PL 22, 543—544
Despre necesitatea Ermineuticii biblice.

5. „În Apocalipsă se pune înainte o carte sigilată cu șapte peceti. Dacă o dai unui om să fie citită, el îți răspunde: eu nu pot, pentru că este pecetluită. Câți dintre cei care cred astăzi a fi învățați (cu studii)

⁹ Fer. Augustin, *De doctrina christiana* 1, 1.1 PL 34, 19: *duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum: modus inveniendi, quae intelligenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt*“.

¹⁰ Ordinea sau împărțirea materie ermineutice este de la autor la autor foarte diferită. Cea adoptată de noi este oarecum împărțirea considerată clasică, pe care o întâlnim în majoritatea manualelor de ermineutică.

au în mână o carte pecetluită și nu pot s-o deschidă afară numai dacă o deschide Acela „care ține cheia lui David și care deschide și nimeni nu va închide, Cel ce închide și nimeni nu va deschide“ (Apoc. 3, 7). În Faptele Apostolilor, sfântul eunuc (sau mai degrabă omul, căci așa-l numește Scriptura) în timp ce citea pe Isaia a fost întrebat de Filip: „Crezi că înțelegi ceea ce citești?“ El a răspuns: „Cum aş putea, dacă nu mă va instrui cineva?“ În ce mă privește (pentru a vorbi doar în treacăt de mine), eu nu sunt mai sfânt decât acest eunuc, nici mai studios decât el, care, din Etiopia, adică de la cealaltă margine a lumii a venit la templu, părăsind curtea reginei; și așa era de mare dragostea lui pentru știința divină încât, chiar în carul său el citea Sfintele Scripturi. El ținea cartea în mână, își concentra atenția asupra cuvintelor Domnului, limba le articula, buzele le pronunțau; el nu cunoștea totuși pe Acela pe care fără știrea lui îl venera în această carte. A sosit Filip; el îi arată pe Iisus, care era închis și ascuns sub literă și — o minunată putere a celui învățat! — imediat el crede, se botează, e credincios și sfânt; în loc de ucenic, el devine dascăl; el a găsit mai mult în izvorul din pustiul al Bisericii, decât în templul aurit al sinagogii.

6. Eu rezum totul — căci cadrul strâmt al literei nu permite rătăcirii (hoinăreli) mai lungi — pentru că tu să înțelegi că nu poți aborda domeniul Sfintei Scripturi fără un ghid care să-ți arate drumul. Eu nu spun nimic de gramaticieni, retori, filozofi, matematicieni, dialecticieni, muzicieni, astrologi, medici a căror știință, extrem de folositoare muritorilor se împarte în trei părți: teoria, metoda, experimentarea. Dar voi reveni la meserii mai mici, la care domină mai puțin spiritul decât mâna. Țărani, zidari, fierari, lăcătuși sau tâmplari, postăvari sau piuari și toți ceilalți care fac diverse mobile și cele mai umile lucrări; nu pot deveni fără dascăl ceea ce doresc să fie...

7. Scriptura singură este o artă, pe care toți o revendică... Cu această artă toți se laudă, o învățesc, o predau înainte de a o învăța...

INTERPRETARE, INTERPRET, CALITĂȚILE INTERPRETELUI

1. Noțiunea interpretării

A interpreta înseamnă în primul rând a pătrunde și a explica înțelesul unui text. Având în vedere importanța conținutului Scripturii este de la sine înțeles că acesta se cere explicat și comunicat creștinilor. Comunicarea nu poate fi făcută însă oricum, ci textul sacru, dată fiind vechimea lui și limbile în care a fost scris, trebuie retransmis pentru cititorii timpului nostru, el trebuie interpretat, uneori chiar descifrat pentru a putea fi înțeles. O primă interpretare se face prin traducerea textului într-o limbă accesibilă cititorilor, traducerea nefiind altceva decât o interpretare în sensul larg al cuvântului, adică o expunere a textului original în cuvintele unei limbi ca prin intermediul acesteia să se comunice conținutul Scripturii. Întrucât traducerea contribuie la înțelesul textului, ea este considerată cea dintâi treaptă a interpretării Sfintei Scripturi.¹¹

¹¹ I. Sriban, *Manual de Ermeneutică biblică*, ed. a II-a, București, 1922 p. 24; C. Chiricescu, *Ermeneutica biblică*, București, 1895, p. 16.

De multe ori însă, traducerea singură nu poate mijloci înțelegerea textului, ci pentru a ajunge la descoperirea sensului urmărit de autorul sacru este nevoie de o expunere mai amplă, în care sunt cuprinse considerații lingvistice și istorice asupra textului, a mediului și a epocii în care autorul și-a scris cartea. Modul acesta de a investiga este cu atât mai îndreptățit cu cât textul este mai vechi, iar cunoștințele noastre despre autor și epoca lui sunt mai puțin clare. În serviciul interpretării textului, a descoperirii intenției autorului și a transmiterii ei exacte se aduc cunoștințe de ordin istoric, geografic, lingvistic, într-un cuvânt întreg contextul cultural ce ar putea contribui la descoperirea sensului Scripturii. Interpretarea unui text nu poate fi făcută decât în contextul în care el a luat ființă, în perspectiva pe care el a primit-o din partea autorului. A interpreta înseamnă deci a descifra, a descoperi sensul voit de autor și a-l transmite în mod clar și corect.

2. Felurile interpretării

Rămânând la înțelesul interpretării, adică la descifrarea sensului voit de autor și transmiterea lui corectă avem de a face cu o *interpretare propriu-zisă* sau *exegetică*. În cazul acesta însă, interpretul se ocupă doar cu descoperirea înțelesului dat de autor textului sacru, rolul său limitându-se la acela de transmitător al acestui sens, evitând o examinare a valorii sau o apărare a celor afirmate de autor. În cazul în care interpretul depășește aceste granițe — încercând să scoată în evidență, pe lângă ideea autorului, și valoarea dogmatică și morală a textului sau să aplice textul în vederea edificării vieții creștinilor, adică să-l folosească în scopuri pe care autorul nu le-a avut în vedere — interpretarea nu mai este o interpretare propriu-zisă sau exegetică ci una *omiletică*, *catehetică* sau *apologetică*. În contrast cu prima interpretare, aceasta poartă numele de *impură* sau *amestecată*.¹² Ideea unei interpretări pure, exegetice a rămas însă în domeniul teoretic, practic o interpretare pur exegetică este mai rar de întâlnit.

Pornind de la accentul care se pune pe textul ca atare sau pe conținutul lui, interpretarea poate fi *verbală* și *reală*. Prin interpretarea verbală înțelegem analiza sensului cuvintelor, relația ce se stabilește între ele în cadrul textului. Cu alte cuvinte, în această interpretare accentul cade pe analiza părții externe a unui text. Interpretarea reală se ocupă cu mijlocirea și interpretarea cuprinsului textului, a ideii pe care acesta o transmite.

Privind interpretarea din punctul de vedere al persoanelor cărora se adresează, ea poate fi numită *populară* sau *științifică*. În primul caz, ea are în vedere persoane cu un nivel cultural mai puțin pretențios, rezumându-se la explicații simple, pe înțelesul unui public care nu are o pregătire deosebită. Interpretarea științifică se adresează unui cerc ce are o anumită cultură și face apel la cunoștințele acestuia, folosind considerații și argumente luate din alte discipline (filozofie, istorie, filologie etc.), solicitând adresanții prin expuneri ermineutice pretențioase ce

¹² I. Suciu, *Ermineutica biblică sau știința interpretării Sfintei Scripturi*, Arad, 1932, p. 12.

presupun un anumit nivel cultural pentru a putea fi înțelese. Dacă ne gândim, de exemplu, la Sf. Apostol Pavel și încercăm să interpretăm ceea ce el expune despre opera de răscumpărare și îndreptare a omului (Epistola către Romani), atunci ne dăm seama că interpretarea presupune anumite cunoștințe pentru a putea fi înțeleasă.

3. Limita interpretării

Am amintit deja că a interpreta înseamnă a descoperi sensul textului și a-l transmite în mod corect. Observând cu atenție definiția vom remarca faptul că ea cuprinde și limita interpretării. Cu alte cuvinte, interpretul este chemat să explice sensul voit de autor, fără însă să-și spună părerea în ceea ce privește obiectivitatea, veracitatea sau actualitatea acestuia. Deci, rolul interpretării se limitează la acela de mijlocitoare pentru înțelegerea textului biblic, de explicare a sensului dat de autorul inspirat. Am văzut că alte considerații referitoare la înțelesul textului formează obiectul unor alte discipline sau al unei interpretări care nu mai este exegetică sau propriu-zisă, ci ea depășește planul și intenția autorului, fiind mai degrabă o aplicare sau actualizare a ideii și intenției aghiografului. Dar, așa cum am menționat deja, interpretarea exegetică pură a rămas mai mult pe plan teoretic, marii interpreți ai Scripturii din toate timpurile au aplicat ideea textului biblic comentat la viața morală a creștinilor, actualizând cuprinsul cuvântului lui Dumnezeu la situația și condițiile timpului și societății lor.

4. Interpretul și calitățile lui

Sfânta Scriptură, cuprinzând „lucruri cu anevoie de înțeles”, pe care „cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc” (2 Petr. 3, 16), are nevoie pentru evitarea răstălmăcirii de o interpretare competentă, corectă, ce nu poate fi făcută decât de persoane cu o pregătire adecvată. Din acest motiv, celui ce încearcă interpretarea Scripturii i se recomandă să fie înarmat cu multiple cunoștințe și calități intelectuale, dublate de tot așa de distinse însușiri morale. În privința calităților ce trebuie să le întrunească personalitatea interpretului s-a subliniat, cu diferite ocazii, încă din epoca patristică, capacitatea intelectuală și integritatea morală a celui ce interpretează cuvântul Sfintei Scripturi.¹³ Continuând tradiția patristică, teologia ortodoxă contemporană acordă atenția cuvenită pregătirii intelectuale și duhovnicești a interpretului Scripturii, accentuând utilitatea acestei duble pregătiri pentru descoperirea textului biblic.

Pentru a evita răstălmăcirea de care vorbește Sf. Apostol Petru (2 Petr. 3, 16), interpretul trebuie să se apropie de Sfânta Scriptură printr-un act rațional, de erudiție, dublat de credință. Interpretul trebuie să caute comuniunea cu Scriptura, pe care n-o poate găsi decât printr-o

¹³ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia I la Ioan*, PG 59, 27—28; *Omilia II la Matei*, PG 57, 30; *Omilia 55 la Faptele Apostolilor*, PG 60, 384; Fer. Augustin, *De doctr. christ.* II, 16—19, PL 34, 42—44; Sf. Irineu, *Adversus Haereses* 2, 27, PG 7, 802; Sf. Atanasie cel Mare, *De incarnatione Verbi* PG 25, 195; Clement Alexandrinul, *Stromate*, 1, 4.2 trad. românească Părinți și Scriitori Bisericești (PSB) vol. 5, p. 13. Despre legătura interpretului cu textul revelat a se vedea și G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, p. 35—52; Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 72—78.

temeinică pregătire intelectuală — teologică și din toate domeniile științelor profane ce ar putea contribui la înlesnirea înțeleșului ei — precum și printr-o atentă pregătire duhovnicească. „*Cheia cunoștinței*“ Scripturilor (Lc. 11, 52) se dobândește printr-un efort asiduu de a pătrunde, pe de o parte prin intermediul cunoștințelor asimilate și pe de altă parte prin iluminarea Duhului Sfânt, în tainele cuvântului dumnezeiesc.

Sfânta Scriptură, după cuvântul Mântuitorului, nu se citește, ci se studiază. „*Cercetați Scripturile*“ (Ioan 5, 39) sfătuia Iisus, cercetarea presupunând studiu atent, cu luare aminte (1 Tim. 4, 13) pentru a ajunge la cunoașterea lor și prin aceasta la „*înțelepțirea spre mântuire*“ (2 Tim. 3, 15). Necunoașterea Scripturilor este de cele mai multe ori cauza neînțelegerii lor¹⁴. O simplă citire, fără pregătirea intelectuală necesară, nu ne poate apropia de gândul autorului, de înțeleșul Scripturii. Din acest motiv, Sfinții Părinți îndemnau pe cititori și mai ales pe cei ce doreau să înțeleagă și să interpreteze Scriptura să se pregătească în mod cu totul deosebit pentru această misiune grea.

Obiectivul interpretului trebuie să fie cunoașterea gândului aghiografului fixat în Scriptură, or această cunoaștere cere o anumită identificare a ermineutului cu autorul inspirat. Identificarea presupune însă o bună cunoaștere a mediului și a condițiilor în care a trăit și a activat autorul, adică a contextului spiritual în care au apărut cărțile Sfintei Scripturi. Interpretul trebuie să manifeste o grijă deosebită pentru a nu spune „ceva necugetat despre Scripturi“¹⁵, manifestând tot timpul străduința de a descoperi și interpreta sensul pus de autorul inspirat în cărțile Sfintei Scripturi. De asemenea, el trebuie să evite prezentarea ideilor sau opiniilor proprii drept idei ale sfântului autor.¹⁶ Pentru a ajunge însă la cunoașterea gândului autorului, interpretul trebuie să facă dovada unor anumite cunoștințe.¹⁷

a. — *Cunoașterea limbilor (ebraică, aramaică, greacă) în care s-au scris cărțile Bibliei.*¹⁸ A devenit un lucru evident pentru oricine că o exegeză corectă a cărților Sfintei Scripturi nu se poate face fără cunoașterea limbilor în care au fost scrise textele inspirate. O traducere, oricât de bună ar fi, rămâne doar o traducere, ea ajută dar nu poate înlocui textul original. Sunt cuvinte și expresii care nu se pot traduce, iar altele care prin traducere își pierd sensul sau se depărtează de ceea ce autorul a vrut să redea prin intermediul lor, încât cunoașterea limbilor sacre apare ca o necesitate absolută pentru înțelegerea corectă a Scripturilor.

b. *Cunoașterea izvoarelor textului biblic* (codici, manuscrise, traduceri, lectionarii, citate biblice păstrate în diferite lucrări teologice) este de mare folos interpretului pentru stabilirea textului în forma în care

¹⁴ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 33 la Epistola I-a către Corinteni*, PG 61, 275—276, la I. Moiescu, op. cit., p. 185.

¹⁵ Origen, *Epistola către Grigorie*, PG 11, 89—92 la H. Roventa, *Interpretarea Sfintei Scripturi după Origen*, p. 34.

¹⁶ Fer. Ieronim, *Epistola 48 ad Pammachium*, 17, PL 22, 507; M. I. Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, în *Studii Teologice* Nr. 3—4/1952, p. 126; Iustin Moiescu, art. cit., p. 69; Gr. Marcu, art. cit., p. 505.

¹⁷ A se vedea Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 2, PL 34, 39—44; I. Moiescu, art. cit., p. 73—79; N. T. Nicolaescu, art. cit., p. 126; Gr. Marcu, art. cit., p. 502—503.

¹⁸ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 29 la Epistola a 2-a către Corinteni*, PG 61, 598; *Omilia 38 la Ioan*, PG 59, 216, la I. Moiescu, art. cit., p. 69.

el a ieșit de sub pana autorului sau una cât mai apropiată de aceasta. Critica textului este astăzi o disciplină biblică de care interpretul Sfintei Scripturi nu se poate dispensa pentru a ajunge la o interpretare autentică, la o apropiere până la identificare cu gândul aghiografului.

c. *Cunoașterea Arheologiei biblice și a Introducerii în cărțile Sfintei Scripturi* pune la îndemâna interpretului cunoștințele necesare în legătură cu geografia locurilor sfinte, cu obiceiurile, datinile și moravurile contemporanilor autorului inspirat; el oferă și informații importante privind scopul cărților, destinatarii, motivul scrierii lor, locul și timpul când au fost scrise și alte amănunte ce contribuie la o bună înțelegere a textului biblic inspirat.

d. *Cunoașterea literaturii și a științelor profane* (filozofia, istoria universală, zoologia, botanica, astronomia, medicina, dialectica, logica, retorica etc.) oferă un minunat exercițiu spiritual prin intermediul căruia se poate ajunge la înțelegerea Sfintelor Scripturi.¹⁹ Cunoașterea științelor profane poate mijloci argumente sau cunoștințe cu privire la anumite locuri din Scriptură. Literatura patristică ne oferă suficiente exemple de felul cum Sfinții Părinți s-au servit de literatura și științele timpului pentru a explica sau a mijloci interpretarea unui text biblic.

e. *Cunoașterea vieții Bisericii*. Pentru o interpretare corectă a Sfintei Scripturi, interpretul trebuie să facă dovada cunoașterii aprofundate a vieții Bisericii, a învățăturilor ei dogmatice, a literaturii exegetice fără de care primejdia erorii este mare. Numai ancorat puternic în viața Bisericii, interpretul va putea evita și combate greșita interpretare a Scripturii, pentru că în Biserică, Scriptura devine cuvântul cel viu și se trăiește conform Tradiției din totdeauna.

Pentru înțelegerea Sfintei Scripturi nu este însă suficientă o pregătire intelectuală, ci aceasta trebuie să fie însoțită de anumite însușiri morale, prin intermediul cărora interpretul ajunge la țelul propus. Pentru apropierea de tainele Scripturii, interpretul trebuie să dea dovadă de *puritate morală*, de lepădare de patimi și de preocupările materiale²⁰, care îngreuiază înțelegerea lucrurilor spirituale expuse de sfinții scriitori. „Cine se îngrijește de ale lumii și se dedă cu totul poftelor trupului, spune Sf. Vasile cel Mare, mai poate da atenție cuvintelor privitoare la Dumnezeu și să fie capabil de a înțelege exact astfel de gânduri înalte?”²¹ Prin curățirea de patimi, prin puritatea vieții, interpretul câștigă „liniștea necesară pentru înțelegerea învățăturilor”²², adică tăcerea și liniștea contemplativă, care-l ajută să mediteze asupra adevărurilor Scripturii și să desprindă din ele sensul voit de autorul sfânt.

Fericitul Augustin²³, sintetizând însușirile morale ale interpretului ce dorește să ajungă la înțelepciune și cunoașterea Scripturilor, înșiră

¹⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Ad adolescentes*, PG 31, 567u. Rămânând doar la exemplul Sf. Vasile remarcăm în lucrarea *Despre Duhul Sfânt*, PG 32, sau în *Hexameron*, PG 29, 3—28 în ce măsură Sf. Părinte s-a folosit de științele profane pentru a interpreta și a expune adevărul cuprins în Scriptură.

²⁰ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 55 la F. Ap.*, PG 60, 384; D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, București, 1981, p. 184.

²¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul 45*, trad. rom. PSB, vol 17, p. 306—307.

²² Sf. Vasile cel Mare, *idem*; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 2 la Matei*, PG 57, 23 la I. Moiescu, *art. cit.*, p. 75.

²³ Fer. Augustin, *De doctr. chríst.* 2, 9—11, PL 34, 39—40; A se vedea și N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 126.

șapte virtuți ce trebuie să încoroneze personalitatea celui ce interpretează Scriptura. 1. *Timor* — smerenia este absolut necesară celui ce dorește să scruteze voința și poruncile lui Dumnezeu. Ea izvorește din meditarea asupra imperfecțiunilor noastre și asupra morții. 2. *Pietas* — evlavie prin intermediul căreia interpretul deprinde să respecte Scriptura și să evite contrazicerea textului revelat. 3. *Scientia* — știința care ne învață că porunca cea mare constă în iubirea de Dumnezeu și a aproapelui, prin intermediul cărora ne apropiem de cunoașterea lui Dumnezeu. 4. — *Fortitudo* — tăria constituie depinderea de a ne desprinde de lucrurile trecătoare și puterea de a ne atașa de cele veșnice, adică de unitatea neschimbătoare a Sfintei Treimi. 5. *Consilium misericordiae* — sfatul milostivirii este virtutea prin care interpretul manifestă zel pentru iubirea aproapelui, desăvârșindu-se până la iubirea dușmanilor. În felul acesta, interpretul urcă treapta a 6-a *Purgatio cordis* — curățirea inimii, prin care sufletul este purificat de insuficiențele lucrurilor pământești, ajungând la cunoașterea lucrurilor lui Dumnezeu. 7. *Sapientia* — înțelepciunea al cărei început, după cuvântul Scripturii, este teama de Dumnezeu (Ps. 110, 10) și care oferă deplină liniște sufletească, încoronând drumul virtuților ce purifică inima și mintea celui ce-și ia osteneala interpretării cuvântului dumnezeiesc.

Nu trebuie uitat faptul că interpretul, pe lângă pregătirea intelectuală și cea morală, are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu în înțelegerea și interpretarea textului inspirat. De la început a existat în Biserică convingerea că *interpretarea Scripturii este dar dumnezeiesc*²⁴, la care nu se poate ajunge doar printr-o pregătire intelectuală. Sf. Apostol Pavel scria efesenilor, rugând pe Dumnezeu să le trimită „*duh de înțelepciune și de descoperire spre cunoașterea lui*” și, de asemenea, „*să le lumineze ochii inimii*” (Efes. 1, 17—18) ca să priceapă lucrurile la care au fost chemați. Câștigarea acestui duh se făcea prin rugăciune (Efes. 1, 16) stăruitoare.²⁵ Același dumnezeiesc Apostol era convins că Scriptura nu se poate interpreta decât prin intermediul Duhului lui Dumnezeu, înțelegerea cuvintelor Scripturii constituind o afinitate a oamenilor duhovnicești (1 Cor. 2, 11. 14). Dar nu numai afirmațiile, ci chiar exemplele luate din Scriptură ne conduc la aceeași convingere. Iisus a deschis Apostolilor „*mintea ca să înțeleagă Scripturile*” (Lc. 24, 45), după ce tot El stimulasă celor doi ucenici în drum spre Emaus interesul pentru tâlcuirea aceluiași Scripturi (Lc. 24, 31—32). Faptele Apostolilor (16, 14) fac mențiune despre același dar al înțelegerii sau al deschiderii minții pentru priceperea Evangheliei de care s-a împărtășit Lidia, negătoreasa de purpură din cetatea Tiatirolor.

Din Noul Testament, convingerea că interpretarea Scripturii este un dar dumnezeiesc a fost preluată și transmisă de-a lungul perioadei patristice. „*Dumnezeu Cel atotputernic este Cel care pentru mântuirea*

²⁴ Sf. Grigorie Taumaturgul, *Discursul adresat lui Origen*, PSB, vol. 10, p. 34; D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 183—188; M. Basarab, *Scriptură și Liturghie. Probleme de ermeneutică biblică*, în: Mitrop. Banatului Nr. 7—9/1981, p. 473—475; G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, p. 38—40.

²⁵ Origen, *Epistola către Grigorie*, PG 11, 92 afirma că „pentru a înțelege cele sfinte nu-i de ajuns numai a bate și a cerceta, ci foarte folositoare este și rugăciunea”; Sf. Ioan Hrisostom a menționat în repetate rânduri folosul rugăciunii la primirea harului divin pentru înțelegerea Scripturilor. *Omilia 32 la Facere*, PG 53, 293; *Omilia 2 la Matei*, PG 57, 25; *Omilia 35 la Facere*, PG 53, 322, la I. Moiescu, *art. cit.*, p. 76.

noastră a creat cuvintele sfintelor Testamente și El este, de asemenea, Cel care ne deschide înțelegerea²⁶ susținea Sf. Grigorie cel Mare. Aceeași convingere o găsim și în teologia ortodoxă contemporană, care mărturisește necesitatea iluminării interpretului Scripturilor de către Duhul Sfânt, atât în lucrări individuale, cât și în întrunirile în congres ale specialiștilor ei. Comunicatul primului Congres de teologie ermineutică ortodoxă considera că „adevărata exegeză a Scripturilor este înainte de toate un fruct al iluminării Duhului Sfânt, pe care-l primește exegetul în calitate de membru al Bisericii”²⁷.

La pregătirea intelectuală și eforturile duhovnicești de curățire a vieții, interpretul adaugă deci rugăciunea stăruitoare, prin care invocă ajutorul divin de a se face părtaș de „gândul lui Hristos” (1 Cor. 2, 16), de darul Duhului, prin intermediul căruia să descopere cele duhovnicești, convins fiindcă dacă nu reușește să se apropie de Duhul — cel ce a inspirat pe sfinții autori — nu va reuși să înțeleagă taina Scripturilor. „Înțelegerea întocmai a cuvintelor Duhului, afirma Sf. Maxim Mărturisitorul, se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai aceloră care printr-o îndelungată cultivare a virtuților, curățindu-și inima de funinginea patimilor, primesc cunoștința cuvintelor dumnezeiești...”²⁸

Despre calitățile interpretului:

Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, Lib. 2, cap. 27, PG 7, 802

„Cel care are judecată sănătoasă și dreaptă, o inimă pioasă și iubitoare de adevăr, acela va studia cu ardoare ceea ce Dumnezeu a dat în puterea oamenilor și a supus cunoștinței noastre și va înainta în această privință și prin exercițiu zilnic va ajunge ușor la o știință a lucrurilor. Acestora aparțin cele care ne stau în fața ochilor și ceea ce în mod deschis și în expresii nedubioase sunt scrise în Scripturi”.

Origen, *In Exodum Homilia XI*, PG 12, 381.

„Nimeni nu poate deci asculta cuvântul lui Dumnezeu dacă n-a fost mai înainte sfințit, adică dacă nu este „sfânt cu trupul și cu duhul” (1 Cor. 7, 34), dacă nu și-a spălat veșmintele”.

Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 54 la Evanghelia după Ioan*, PG 59, 297 u.

„Noi ne adunăm gândurile, ne spălăm mâinile când avem prilejul să luăm Biblia în mână. Înainte de citirea ei este necesară o pregătire duhovnicească. Să urmărim aceasta cu grije și ne va fi de mare folos. Pe lângă faptul că ne spălăm mâinile să avem și sufletul pregătit pentru aceasta”.

²⁶ Sf. Grigorie cel Mare, *In Ezech. I, Homil. 7*, C Chr. SL 142, 94. A se vedea mărturii asemănătoare la Sf. Ioan Hrisostom, *Omil. 21 la Facere*, PG 53, 175; Fer. Ieronim, *Comentar la Miheia*, 1, 10, C Chr. 76, 430; Fer. Augustin, *De doctr. christ.*, PL 34, 17; *Confessiones*, Lib. 12, PL 32, 844.

²⁷ Comunicatul primului congres de teologie ermineutică ortodoxă, în *Episkopis nr. 55/1972*, p. 11. Nu numai în teologia ortodoxă, ci și la interpretarea Scripturii în Biserica Romano-Catolică sau chiar la unii din teologii ce aparțin Bisericii Reformei apare problema iluminării interpretului de către Duhul Sfânt. Este adevărat că la teologii protestanți problema apare destul de diferit. Unii o apără cu stăruință, în timp ce alții resping orice influențe spirituale venite din afară. G. Maier, *op. cit.*, p. 37—40.

²⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 65, PG 90, 738 în *Filocalia românească*, vol. 3, p. 420.

Fericitul Ieronim, *Epistola 48 ad Pammachium*, 17, PG 22, 507.

„Datoria comentatorului (interpretului) este de a expune nu ceea ce vrea el, ci sentimentul autorului pe care-l interpretează. Altfel, dacă el va spune contrarul, el n-ar mai fi interpret, ci adversarul celui pe care încearcă să-l explice“.

Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 2 la Matei*, PG 57, 53.

„Dacă iudeii urmând să se apropie de un munte în flăcări, de foc, de nor, de întuneric, de furtună sau mai bine-zis, nu să se apropie, ci din depărtare, să vadă și să asculte glasul lui Dumnezeu, au primit poruncă să nu se apropie de femeie cu trei zile înainte și să-și spele veșmintele, trăind în cutremur și frică mare, atât ei cât și Moise împreună cu ei, cu atât mai mult noi, care urmează să auzim asemenea cuvinte, șezând nu departe de muntele care fumegă, ci intrând chiar în cer, avem datoria să ne purtăm cu înțelepciune, nu spălând hainele, ci curățind înbrăcămintea sufletului, depărtând de la noi orice preocupare materială“ (Trad. I. Moisesescu, op. cit., p. 75).

NOEMATICA SAU TEORIA SENSURILOR SFINTEI SCRIPTURI

1. Noțiunea de sens și însemnare-semnificație

Omul își comunică gândurile și intențiile prin intermediul gesturilor, simbolurilor ori prin cel al cuvântului rostit sau scris. În ceea ce privește comunicarea, gestul are o sferă restrânsă. Cuvântul însă reușește să transmită întreaga gamă a nuanțelor cu care dorim să ne exprimăm gândurile, ideile și sentimentele ce ne animă. În mod normal, textul scris sau cuvântarea rostită transmite intenția, sensul autorului. Prin sens înțelegem ideea, gândirea sau concepția cuiva, exteriorizată prin intermediul gesturilor, simbolurilor, al cuvintelor rostite sau al textului scris. Cuvântul derivă de la latinescul *sensus*- sens, înțeles, idee, gândire, fel de a vedea, părere. Cel mai frecvent, omul își transmite gândirea prin cuvântul rostit sau scris, adică prin intermediul limbajului înțeles de auditori sau cititori.

Pentru transmiterea ideilor prin intermediul unui text, autorul folosește cuvintele după anumite reguli gramaticale, sintactice și logice. Textul sau comunicarea obținută prin folosirea normelor amintite transmite gândirea autorului, sensul dorit de acesta, care este propriu și subiectiv, cu toate că elementele (cuvintele) pe care el le întrebuințează pentru comunicarea lui sunt obiective, adică au o însemnare unanim acceptată și independentă de cel ce le folosește. Sensul este deci gândirea sau intenția autorului transmisă prin cuvântul rostit sau scris.

Între sens și însemnare sau semnificație există o strânsă legătură, de multe ori sensul și însemnarea fiind considerate noțiuni sinonime. Cu toate acestea, privite mai atent și mai ales într-o retrospectivă istorică, se observă că prin sens s-a înțeles transmiterea ideii sau a gândirii unui autor prin intermediul textului scris sau al cuvântului rostit, iar prin însemnare s-a desemnat înțelesul obiectiv al cuvântului independent de text, cel pe care l-au transmis dicționarele etimologice și semantica. Însemnarea sau semnificația cuvântului privește deci noțiunea pe care acesta o are în afara unui context și de care autorul sau vorbitorul se folosește pentru a comunica gândirea sa. Conceput astfel, cuvântul poate avea mai multe însemnări, însă, într-o propoziție sau frază, el are doar o singură semnificație, una doar din cele care dicționarele și folosirea limbii le-au transmis. De exemplu, cuvântul *cale* poate însemna drumul străbătut de cineva: „*(Magii) pe altă cale s-au dus în țara lor*“ (Mt. 2, 12) sau un mod de viață: „*Bărbatul îndoielnic este nestatornic în toate căile sale*“ (Iac. 1, 8). De asemenea, același cuvânt poate desemna legea după care trăiește cineva: „*El (Apollo) era învățat (școlit) în calea Domnului*“ (F. Ap. 18, 25) sau „*Eu sunt calea, adevărul și viața*“ (Ioan 14, 6). Tot așa, cuvântul *duh* are și înțelesul de vânt, suflare, emanație, suflet, viață, însă într-o propoziție, în mod normal, autorul folosește doar una dintre aceste însemnări.

Deci, într-o comunicare scrisă sau rostită, autorul ne transmite gândul și intenția lui și, de asemenea, în ce însemnare a folosit cuvintele. Textul transmite deci sensul sau înțelesul fundamental dorit de autor și acesta este unic și trebuie sesizat de interpret. Trecând de la semnificația cuvântului la semnificația textului, aceasta a fost definită astăzi, în general, ca preluarea sensului dorit de autor de către conștiința cititorului.

2. Împărțirea sensului biblic

Până la un anumit punct, textul biblic trebuie tratat după regulile generale ale unui text scris. Acesta cuprinde intenția autorului pe care ermineutul se străduiește să o descopere și să o transmită corect contemporanilor. Sensul Sfintei Scripturi cuprinde adevărurile pe care Duhul Sfânt și autorii inspirați le-au transmis oamenilor prin intermediul limbajului, pe care aceștia l-au folosit în comunicarea lor obișnuită.

Încă de la primele începuturi ermineutice s-a observat că Sfânta Scriptură, pe lângă sensul *literal-istoric*, pe care-l găsim la orice text scris, are și un sens *real-tipic*, care-i este propriu. Sensul literal-istoric este cel exprimat prin intermediul nemijlocit al cuvintelor (Gen. 1, 1; Lc. 22, 55), iar cel real-tipic transmite cu ajutorul lucrurilor, evenimentelor, faptelor sau persoanelor adevăruri din ordinea dumnezeiască (In. 3, 14; Num. 21, 9; Ex. 16, 15; 1 Cor. 10, 3). În fond, pentru această distincție a sensului biblic pledează însăși Sfânta Scriptură. Hristos și Sfinții Apostoli au afirmat că anumite lucruri, fapte și persoane din Vechiul Testament prefigurează persoane, evenimente sau fapte din Noul Testament. Hristos însuși își apostrofează compatrioții, amintindu-le de semnul lui Iona, care prevestește evenimente din propria-I viață (Mt. 12, 39 u). Sf. Apostol Pavel spune că Adam (Rom. 5, 14) și Melchisedec (Evr. 7, 3) prefigurează pe Iisus Hristos. Pe aceeași linie a distincției celor două sensuri s-a situat apoi și Tradiția exegetică patristică. „*Domnul însuși avea să aducă jertfă pentru păcatele noastre vasul duhului (adică trupul) ca să se împlinească preînchipuirea (tipul) oferită în Isaac, care a fost adus jertfă pe altar*”¹. Referindu-se la același fiu al lui Avraam, Sf. Ioan Hrisostom spune că în aducerea lui Isaac ca jertfă trebuie să vedem crucea Domnului. Pentru Fericitul Ieronim, Iona era „tipul Mântuitorului, prefigurând învierea Domnului după ce a petrecut trei zile și trei nopți în pânțele chitului”³.

De-a lungul timpului însă, de la această împărțire s-a ajuns la altele, mult mai pretențioase și care aveau la bază anumite concepții filozofice. Origen⁴, bunăoară, sub influența trihotomismului platonician, ajunge să distingă în Sfânta Scriptură un sens trupesc „somatic”, un altul „psihic” sau sufletesc și, în sfârșit, unul spiritual sau „pnevmatic”. Sensului somatic îi corespunde sensul literal-istoric, celui psihic sensul moral sau tropologic, iar sensului spiritual, Origen îi asociază alegoria ca fiind ac-

Noematica sau Teoria sensurilor

¹ Epistola lui Barnaba 7, 3, PG2, 741.

² Sf. Ioan Hrisostom, Omilia la Psalmul 46, 1, PG 55, 209.

³ Fer. Ieronim, In Ionom, PL 25, 1117.

⁴ Origen, De principiis 4, 2.4, PG 11, 364.

⁵ A se vedea studiul citat al lui I. Moisesescu, p. 89—111.

cesibilă doar inițiaților. Sf. Ioan Hrisostom⁵ vorbește chiar de patru sensuri ale Scripturii: *literal sau gramatical, anagogic sau profetic, alegoric și tipic*.⁶ Sf. Ioan însă niciodată nu neagă sau nu neglijează sensul literal, care este totdeauna prezent, celelalte existând doar uneori și alături de primul. În această direcție este edificatoare următoarea afirmație a ilustrului reprezentant al școlii antiohiene: „Referitor la text sunt de ajuns cele spuse; iar dacă cineva dorește să înțeleagă plasmul în mod anagogic, nu refuzăm să mergem și pe această cale, nevătămând istoria — Doamne ferește —, ci împreună cu aceea, adăugăm și acestea pentru cei mai sărguincioși, după putință.”⁷ Tot pentru o împărțire împătrită a sensului Scripturii pledează și Fericitul Augustin⁸, aceasta fiind prezentă în exegeza patristică și apoi în cea a evului mediu. În fond, de la Sf. Ioan Cassian și până la Reformă, interpretarea Scripturii s-a făcut urmându-se, mai mult sau mai puțin, cele patru sensuri, sensul de bază rămânând însă cel literal.

În evul mediu, scolasticii au prins în următorul distih sensurile Sfintei Scripturi:

Littera gesta docet; quid credas allegoria;

*Moralis quid agas, quo tendas anagogia*⁹

Această împărțire nu este, în fond, altceva decât o completare a vechii clasificări a sensului Scripturii, în care, alături de sensul literal — în cazul distihului amintit restrâns doar la relatarea faptelor, *littera gesta docet*¹⁰ — se face distincție între diferitele întrebări și aspecte ale sensului real-tipic: în domeniul dogmatic, al comportării și ținutei morale a individului sau sub aspect metafizic și eshatologic.¹¹ Cu alte cuvinte, sensul alegoric numit și dogmatic, cel moral sau tropologic ca și cel anagogic sau profetic (care privește cele viitoare), sunt considerate ca aspecte diferite ale aceluiași sens real-tipic. În fond, în ceea ce privește terminologia se cere din partea ermineutului o atenție deosebită, întrucât la unii dintre Părinții Bisericii se pare că sensul propriu desemna sensul literal, iar pe cel figurat sau impropriu îl socoteau real-tipic.¹² De asemenea, în evul mediu termenii folosiți în această privință erau adeseori neclari.¹³

Alături de aceste sensuri s-a vorbit, mai ales în teologia catolică și de existența altora: consecvent, acomodat și mai recent sensul plener — sensus pleniior. Prin sensul consecvent, de la latinescul *consequens*, s-au desemnat ideile și opiniile, care n-au fost exprimate direct în cărțile Sfintei Scripturi, ci ele au fost deduse, ca și concluzii logice ale sensului

⁶ Comentariu la Psalmul 9, PG 55, 126—127; la Psalmul 46, PG 55, 208—209.

⁷ Cf. I. Moisesescu, art. cit., p. 98—99.

⁸ Fer. Augustin, PL, 34, 247.

⁹ „Littera învăță cele întâmplare, alegoria ceea ce este de crezut

Morala (sensus moral) ceea ce trebuie să faci și anagogia ceea ce trebuie să nădăjduiești”.

¹⁰ I. Scriban, op. cit., p. 32.

¹¹ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Vol. III, col. 250; J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg, 1950, p. 452—453; Walter Kern, F.-J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1981, p. 69—77.

¹² Origen, De principiis 4, 12, PG 11, 365; Fer. Ieronim, Adv. Lucifer 26, PL 23, 182; Fer. Augustin, De doctr. christ., 3, 5, PL 34, 69; Sf. Grigorie de Nissa, In Cant. prol., PG 44, 736, în Dictionnaire de la Bible, tom. IV, p. 295.

¹³ P. Grelot, Sens chrétien de l'Ancien Testament, Paris-Tournai, 1962, p. 443.

literal sau tipic. Sensul este înrudit cu dialectica scolastică și n-are nimic comun cu forma patristică de a teologhiza, ci urmărea, mai degrabă, să contemple adevărurile revelate.¹⁴ În fond, sensul consecvent, prin felul de a vedea lucrurile, se înrudea mai mult cu teologia decât cu exegeza și ermeneutica.

Sensul acomodat exprimă tendința de a acomoda, de a actualiza cuvintele Sfintei Scripturi la subiecte, locuri și situații pe care autorii inspirați nu le-au avut în vedere. Acest mod de a face exegeză a fost totdeauna practicat în Biserică, încercându-se pe această cale actualizarea Scripturii în predică sau în folosirea ei liturgică. Nu trebuie uitat faptul că aceasta era unul din procedeele practicate atât în școala alexandrină cât și în cea antiohiană. Ținând cont însă de scopul disciplinei noastre, care urmărește să surprindă și să redea sensul voit de autorii Sfintei Scripturi ne vedem obligați să afirmăm că sensul acomodat ține de domeniul teologiei în general și nu de cel al ermeneuticii, reprezentând sensul interpretului și nu pe cel al aghiografului. Cu toate acestea, acomodarea a fost permisă în anumite condiții, Scriptura însăși folosindu-se de acest procedeu (Evr. 13, 5 și Ios. 1, 5; 2 Cor. 8, 15 și Ex. 16, 18; Rom. 10, 18 și Ps. 18, 4). Ea a fost adeseori folosită în literatura patristică și este folosită și astăzi în deosebi în omilii, însă totdeauna cu grijă și mai ales cu mențiunea că acomodarea nu poate fi prezentată ca un sens propriu-zis al Scripturii.¹⁵

Sensul plinar constituie o preocupare recentă a teologilor catolici. El nu este propriu-zis străin de cel literal, ci constă doar într-o aprofundare teologică a acestuia. Sensul plinar reprezintă o îmbinare a activității exegetului din domeniul rațional al criticii literare, textuale și istorice cu cea din domeniul credinței, luând în considerare analogia credinței, Tradiția și Magisteriul Bisericii. Cu alte cuvinte, sensul plinar reprezintă sensul profund al textului biblic, citit și interpretat în Tradiția și viața Bisericii. Acestui sens i-a fost consacrată o literatură bogată, fără să se ajungă la un acord între specialiști.¹⁶ Nici în privința extensiunii lui nu există o unitate de vederi, unii considerând că acest sens se limitează la Vechiul Testament,¹⁷ în timp ce pentru alții, el poate fi extins și la Noul Testament.¹⁸ Ceea ce surprinde însă este faptul că sensul plinar pare a fi ceva de domeniul teoretic, de unde nici măcar adevărații lui specialiști n-au reușit să-l transpună în comentarii biblice.¹⁹

¹⁴ P. Grelot, *La Bible, parole de Dieu*, Paris-Tournai, 1965, p. 329.

¹⁵ F. Hilber, *op. cit.*, p. 11, 25—27; P. Grelot, *La Bible...*, p. 320—333; I. Suciu, *op. cit.*, p. 54.

¹⁶ F. Dreyfus, *L'actualisation de l'Écriture, III, La place de la Tradition*, în *Revue Biblique*, Nr. 3/1979, p. 325, 382.

¹⁷ P. Benoit, *La plénitude de sens de livres saints*, în *Revue Biblique*, tom. 1960, p. 184 u.

¹⁸ P. Grelot, *La Bible...*, p. 316—327; 369—391.

¹⁹ R. E. Brown, *The Problems of the Sensus Plenior*, în *Ephemerides theologicae Lovanienses (ETHL)* 1967, p. 469. „Eu cred că sensul plinar nu poate, în forma lui prezentă, să mulțumească problemele care-l confruntă. Acesta trebuie să fie reformulat și va fi o parte dintr-o lungă mișcare ermeneutică în cazul când, într-adevăr, este de folos”. Constatarea nu prea este încurajatoare cu atât mai mult cu cât autorul ei trece drept unul dintre specialiștii în materie. A se vedea și F. Dreyfus, *art. cit.*, p. 325. Comisia Biblică Pontificală în documentul ei intitulat *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, 1993, atrage și ea atenția asupra întrebării sensului plinar, care nu este lipsit de primejdia unor interpretări subiective (p. 75).

La o privire atentă observăm că, într-adevăr, sensul textului biblic se împarte în sensul literal-istoric și cel real-tipic, toate celelalte nu sunt decât aspecte diferite ale celor două sensuri de bază, la care se pot reduce cele amintite până acum.

I. Sensul literal-istoric

Sensul literal-istoric — *sensus litteralis historicus* — prezintă ideile, gândirea și intenția autorilor inspirați ai Sfintei Scripturi, pe care aceștia le-au expus în conformitate cu regulile gramaticale, sintactice și logice. El este sensul pe care autorii l-au dat textului lor și reprezintă, după cum îl arată și numele, sensul prim al literei. Pe lângă numele de literal, dat acestui sens, mai întâlnim și pe cel de *gramatical* (gramma-literă), *istoric* și uneori *logic*.

Sensul literal poate fi *propriu* sau *impropriu*, *figurat*, *metaforic*, *tropic*. Prin sensul literal propriu înțelegem faptul întrebuințării cuvintelor și expresiilor în înțelesul lor obișnuit, atunci când din cuvinte și expresii se desprinde imaginea obișnuită a unui obiect sau a unei acțiuni: „Leul rage, cine nu se va teme?” (Am. 3, 8) sau „Și aprinzând ei foc în mijlocul curții” (Lc. 22, 55), „Și duceau și alți doi făcători de rele ca să-i omoare împreună cu El” (Lc. 23, 32).

Din contră, în sensul literal impropriu, cuvintele și expresiile sunt folosite de autor cu alt înțeles decât cel obișnuit, atribuindu-li-se însușiri ale altor ființe, obiecte sau acțiuni. În cazul acesta cuvintele sunt întrebuințate în sens figurat, metaforic, pentru a da mai multă forță expresiei. Sensul figurat stă la baza multor procedee artistice, prin întrebuințarea lui fiind introduse, în mod obișnuit, figurile de stil. „Că iată a biruit leul din seminția lui Iuda.” (Apoc. 5, 5) Leul de aici nu reprezintă pe animalul de care vorbește profetul Amos, ci reprezintă pe Hristos, iar asemănarea se referă la puterea invincibilă și la măreția lui Hristos. Tot în mod figurat sunt întrebuințate cuvintele foc și cruce din versetele: „Foc am venit să arunc pe pământ” (Lc. 12, 49) și „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine în fiecare zi să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (Lc. 9, 23).

Pornind de la conținutul textului, unii au găsit de cuviință să împartă sensul literal propriu și impropriu în: *istoric*, - care expune faptele istorice în sens propriu (Lc. 2, 1) sau impropriu (Gen. 8, 1), *profetic* (Is. 7, 14; Lc. 1, 1; Is. 11, 6) *dogmatic sau alegoric* — relatând învățături dogmatice (Ioan 1, 14; 4, 24; Ps. 33, 14), *moral sau tropologic* (Mt. 5, 44; 19, 17; Mc. 9, 47) și *anagogic, eshatologic sau ceresc* (Mt. 25, 46; Mc. 8, 38; Apoc. 21, 2), care prezintă evenimentele și faptele referitoare la sfârșitul lumii și viața viitoare.

Numirile și împărțirea sensului textului biblic sunt însă destul de relative, deosebiri fiind frecvente între teologi.²⁰ Am văzut mai înainte

²⁰ În privința sensului literal și a felurilor lui, materialul a fost folosit după următorii autori: Häpfl-Leloir, *Introductio*..., p. 408 u; J. Schildenberger, *Vom Geheimnis*..., p. 89 u; C. Chiriacescu, *op. cit.*, p. 25 u; I. Scriban, *op. cit.*, p. 32 u; I. Suciu, *op. cit.*, p. 18 u; *Dicționar de terminologie literară*, București, 1970; P. Grelot, *La Bible*..., p. 311 u; P. Grelot, *Sens chrétien*..., p. 442 u; F. Hilber, *op. cit.*, p. 9 u.

că pentru unii dintre Sfinții Părinți, sensul propriu este considerat sensul literal, iar cel figurat sau metaforic e tratat drept sens tipic, spiritual. De asemenea, pentru unii teologi sensul alegoric, tropologic sau moral și cel anagogic nu sunt decât aspecte ale sensului real-tipic. Diferența în privința clasificării și a terminologiei sensului textului biblic nu trebuie să ne îngrijoreze, pentru că, de cele mai multe ori, criteriile ce stau la baza clasificărilor sunt împinse până la amănunte ce sunt nesemnificative pentru scopul ce ni l-am propus prin prezenta lucrare²¹ și care ține de domeniul exegezei.

1. Felurile sensului literal propriu

Deși pentru definirea sensului literal propriu nu există nici o dificultate, el reprezentând gândirea autorului transpusă în înțelesul obișnuit și originar al cuvintelor și expresiilor, în realitate suntem constrânși să recunoaștem că foarte adeseori felul acesta de a ne exprima este amestecat cu cel figurativ, încât o exprimare numai în sensul propriu este un lucru rar. Întâlnim în Sfânta Scriptură feluri de vorbire, care, deși păstrează însemnarea obișnuită a cuvintelor, urmăresc totuși, printr-o ușoară inversiune, să dea vioiciune și o mai mare putere de exprimare cuvintelor și expresiilor obișnuite. Este cazul emfazei, hiperbolei, litotei, ironiei ș.a. care ar putea foarte bine să fie considerate și ca feluri de exprimare a sensului figurativ, impropriu sau tropic.

a) **Emfaza** desemnează accentuarea afectivă a cuvintelor cu scopul de a sublinia înțelesul lor obișnuit. „Doamne, oare Tu, să-mi speli picioarele?” (Ioan 13, 6) „Eu sunt cel care are trebuință să fie botezat de Tine, și Tu vii la mine?” (Mt. 3, 14) Acest gen de vorbire se numește emfatic și oferă solemnitate afirmațiilor. „Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață” (In. 5, 24). Aici, cuvântul judecată exprimă mai mult decât însemnarea obișnuită, primind un înțeles emfatic.

b) **Hiperbola** este o figură de stil prin care se exagerează în mod intenționat însușirile unei ființe sau caracteristicile unui obiect, ale unui eveniment sau fenomen pentru a crea o impresie deosebită asupra cititorului. Prin intermediul acestei modalități stilistice se urmărește intensificarea expresivității. Ea este des folosită atât în vorbire cât și în scris și stă la baza metaforei. Hiperbola este contrară emfazei, cuvintele exprimând mai mult decât realitatea obișnuită. „Voi face pe urmașii tăi mulți ca pulberea pământului; de va putea cineva număra pulberea pământului, va număra și pe urmașii tăi” (Gen. 13, 16). „El a făcut să fie argintul prețuit în Ierusalim ca pietrele și cedri, prin mulțimea lor, i-a făcut să fie prețuiți ca smochinii cei sălbatici care cresc prin locuri joase.” (3 Reg. 10, 27) „Mai lesne îi este cămilei să treacă prin urechile acului decât bogatului să intre în împărăția lui Dumnezeu” (Mc. 10, 25) „Și erau locuind în Ierusalim iudei, bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer” (F. Ap. 2, 5). „Că de ați avea zece mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți; că pe voi eu v-am născut într-un Hristos Iisus prin Evanghelie”. (1 Cor. 4, 15).

²¹ I. Suciu, *op. cit.*, p. 19—21 încearcă o clasificare a sensului literal ținând cont de distincțiile logice.

c) **Litota** constituie figura de stil prin intermediul căreia se urmărește expunerea contrariului celor gândite și se folosește pentru a exprima modestia vorbitorului, pentru a prezenta o considerație deosebită. Prin intermediul litotei se exprimă și ironia față de o persoană sau față de o situație. Procedeu obișnuit constă în atenuarea însușirilor unui obiect sau a unei ființe pentru a obține efecte contrare. „*Dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar...*” (Mt. 17, 20). „*Doamne de am aflat har înaintea ta, nu ocoli pe robul tău*” (Gen. 18, 3). „*Eu sunt iudeu din Tarsul Ciliciei, cetățean al unui oraș care nu este neînsemnat*” (F. Ap. 21, 39). „*Și tu, Betleeme din pământul lui Iuda, nici cum nu ești cel mai mic între căpeteniile lui Iuda*”. (Mt. 2, 6, cf. Mih. 5, 1).

d) **Ironia** reprezintă o batjocură disimulată prin cuvinte și expresii sub formă de glumă, urmărindu-se exprimarea prin intermediul ei a contrariului. Ea poate fi de diferite nuanțe, începând cu gluma nevinovată, cu batjocura ușoară și poate ajunge până la sarcasm. „*Mergeți și strigați către dumnezeii pe care vi i-ați ales: să vă izbăvească aceia la vreme de necaz*” (Jud. 10, 14). „*Tu ești cel ce dărași templul și în trei zile îl zidești, mântuiește-Te pe Tine însuși! Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce!*” (Mt. 27, 40).

e) **Elipsa** este figura de stil care constă în omiterea sau suprimarea unor cuvinte din propoziție sau dintr-o frază, care se subînțeleg și a căror prezență nu este absolut necesară. Ea poate constitui caracteristica unei limbi sau poate fi folosită ca figură retorică. În textul original al Sfintei Scripturi multe verbe sunt subînțelese, dar ele au reapărut în traducere, încât nu ne dăm seama de lipsa lor. „*Pentru ce dă (Dumnezeu) lumina vieții celui mișel?*” (Iov 3, 20).

f) **Comparația** este figura de stil prin care se alătură, în baza unor însușiri comune, doi sau mai mulți termeni, pentru a se scoate în evidență, prin asemănare sau deosebire, anumite însușiri specifice ale primului termen. Pentru a oferi prospețime artistică comparației, aceasta trebuie să se remarce prin neprevăzut și inedit. Comparația aparține sensului literal propriu și este des folosită în Sfânta Scriptură, deși nu toate comparațiile biblice se ridică la o valoare stilistică deosebită. În comparație spre deosebire de metaforă, alegorie, parabolă, ghicitoare, fabulă sau gnomă, asemănarea este descoperită, ea nu presupune nici un efort de căutare din partea interpretului. Asemănarea pe care o cuprinde comparația este adeseori indicată prin cuvintele: ca, astfel și, precum, așa și, asemenea și etc. Exemple de comparații găsim o mulțime în Sfânta Scriptură, însă numai comparația amplă — extinsă la mai multe propoziții — este socotită o figură retorică ce oferă plasticitate și mai multă vigoare stilului. Un exemplu de astfel de comparații ne oferă Sf. Evanghelist Luca în textul referitor la cea de a doua arătare a Fiului Omului (17, 26—31) sau Sf. Apostol Pavel, în comparația prin care subliniază relația ce domnește între membrele trupului cu cea care ar trebui să domnească între membrii Bisericii, trupul tainic al Domnului. (1 Cor. 12, 14 u)

La explicarea comparației pornim, de obicei, de la temeiul asemănării, iar acolo unde acesta nu este dat, încercăm să-l găsim prin context, locurile paralele, împrejurările istorice, scopul urmărit de autor sau cunoașterea lucrurilor întrebuițate în comparație.

2. Felurile sensului literal impropriu, figurat sau tropic

Sensul literal impropriu sau figurat îl întâlnim în cazurile în care cuvintele sau expresiile nu sunt întrebuințate cu semnificația lor obișnuită, ci într-o însemnare asemănătoare, înrudită. Înrudirea ideilor și a expresiilor poate fi obiectivă, în cazul în care ea se află în obiectul însuși: „*Și a intrat Iisus în templu*“ (Mt. 21, 12), în loc de curtea templului sau aceasta este subiectivă, și nu se găsește decât în concepția celui ce vorbește: „*Eu sunt învierea și viața*“ (Ioan 11, 25). Din înrudirea obiectivă fac parte sinecdoca și metonimia, iar din cea subiectivă cităm metafora, care se bazează pe asemănarea dintre două idei.

Sensului impropriu îi aparțin tropii (lat. tropus, gr. tropos- schimbare, care se schimbă, care se întoarce, întorsătură) care constau în folosirea unui cuvânt sau a mai multor cuvinte într-o semnificație pe care acestea, în mod obișnuit, nu o au. Maniera aceasta de a prezenta lucrurile este des întâlnită în Scriptură și se pare că ea reprezintă o predilecție a orientalului. Tropii sunt o adevărată podoabă literară a textului sacru, oferind acestuia suplețe, armonie și o expresivitate deosebită. Tot la sensul impropriu trebuie să socotim celelalte figuri de stil ca: alegoria, parabola, fabula, gnomul, simbolul, la care schimbarea de înțeles se referă la fraze sau chiar la părți mai mari.

a) **Sinecdoca** este un procedeu literar prin intermediul căruia unui cuvânt i se dă un înțeles mai larg sau mai restrâns decât sensul pe care el îl are în mod obișnuit. Astfel vom găsi în Sfânta Scriptură, conform acestui procedeu, des folosită partea pentru întreg (pars pro toto), întregul pentru parte (toto pro pars), specia în loc de gen și invers, individualul în loc de specie, sau specia în loc de individ, precum și folosirea singularului în loc de plural sau a pluralului în locul singularului. Folosind această figură de stil întâlnim ora în locul timpului (In. 5, 25), tot trupul pentru om (Ps. 64, 2; Is. 40, 5), poarta pentru cetate (Deut. 16, 5; 17, 2) sau părul cărunt (Lev. 19, 32) pentru omul în vârstă, lapte și miere (Ex. 3, 8) pentru bunătățile pământului. Sfânta Scriptură folosește numărul doi sau trei (Os. 6, 2; Mt. 18, 19—20) pentru a desemna o cantitate redusă, un grup restrâns, o perioadă scurtă. Utilizarea expresiilor „*pentru trei... ba chiar pentru patru* (Am. 1, 3, 6, 9; Prov. 30, 15) la care putem adăuga pe cea de „*șapte ori*“ sau „*de șaptezeci de ori câte șapte*“ (Mt. 18, 22) sau „*o mie de ani*“ (Apoc. 20, 2) are un înțeles mult mai complex decât cel pe care-l transmit cifrele. Aceste formule sunt folosite ca parte pentru întreg.

Tot așa de frecvent vom găsi în Sfânta Scriptură folosirea întregului pentru parte: toată lumea (Lc. 2, 1) pentru împărăția romană sau a speciei pentru gen, pâinea pentru hrana necesară întreținerii vieții (Is. 3, 7; Mt. 6, 11). Vom găsi, de asemenea, folosirea genului în locul speciei: făptura (Mc. 16, 15) desemnează pe om, după cum individul va fi pus uneori în locul speciei: „*Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob*“ (Mt. 22, 32; Mc. 12, 26; Lc. 20, 37—38) pentru Dumnezeu popoului evreu. Singularul se folosește adeseori pentru plural sau invers, pluralul ținând locul singularului: „*Au murit cei ce căutau sufletul pruncului*“ (Mt. 2, 20) prin pluralul „*cei ce căutau*“ vizându-se aici moartea lui Irod. Isaia folosește singularul: „*Viteazul și omul de luptă, judecătorul și proorocul, prezicătorul și bătrânul*“ (Is. 3, 2) și are, în fond, în vedere pluralul.

Sinecdoca este înrudită cu metonimia de care este destul de greu de deosebit, unii socotind-o doar o specie a metonimiei.²²

b) **Metonimia** — schimbare de nume, de la meta și onoma — este un trop înrudit cu metafora care constă din înlocuirea unor cuvinte, termeni sau noțiuni prin altele cu care sunt într-un anumit raport logic. Prin intermediul metonimiei, scriitorul sau vorbitorul folosește cauza în loc de efect: „*Pe Hristos l-a făcut păcat pentru noi*“ (2 Cor. 5, 21). În acest caz, Sf. Apostol Pavel folosește cuvântul păcat pentru jertfă. Sf. Luca vorbind de Moise și Prooroci (16, 29; 24, 27) înțelege prin aceștia cărțile lor. După aceeași regulă, efectul este așezat în locul cauzei (Gen. 3, 19) sudoarea frunții în loc de muncă; abstractul în locul concretului (Filip. 3, 3) tăierea împrejur pentru circumcizi; (Lc. 2, 30) mântuirea în loc de Mântuitor; (Iac. 2, 13), mila pentru cel milostiv; concretul în locul abstractului porfiră și vison pentru a desemna luxul (Lc. 16, 19); vasul în locul conținutului (1 Cor. 11, 26); materia în locul produsului finit (F. Ap. 3, 6) aur și argint în loc de bani; (F. Ap. 5, 30) lemn în loc de cruce; semnul în loc de lucrul însemnat (Mt. 10, 34) sabie în loc de război; plecare genunchiului în loc de închinare (Filip. 2, 10), opera în locul autorului, locul unde s-a întâmplat ceva pentru lucrul însuși etc.

Adeseori însă întâlnim în textul Scripturii o înșiruire de metonimii sau o combinație de metonimie cu metaforă sau sinecdocă. „*Puteți voi bea paharul pe care Eu îl beau?*“ (Mt. 20, 22; Mc. 10, 38) expune o metonimie (paharul — vasul pentru conținut) și o metaforă, autorul înțelegând prin a bea patimile ce trebuia să le ia asupra lui. „*Întru sudoarea frunții tale vei mânca pâinea*“ (Ge. 3, 19) prezintă o îmbinare între o metonimie (sudoarea frunții) și o sinecdocă (pâinea pentru hrană), care vroia să spună că prin trudă își va agonisi omul hrana existenței sale. În cuvintele Mântuitorului de la Cina cea de taină: „*Acest pahar este legea cea nouă, întru sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi*“ (Lc. 22, 20) avem o înșirare de metonimii (acest pahar — vasul pentru conținut, legea cea nouă — efect pentru cauză și sângele meu — cauza în loc de efect).

c) **Metafora** este procedeul stilistic prin care se înlocuiește un termen propriu, obișnuit, pe baza unei asemănări subînțelese, cu unul impropriu sau figurat. Metafora are la bază asemănarea, ea fiind, în fond, o comparație neterminată. Prin extensiune, metafora indică orice fel de limbaj figurat, care semnifică altceva decât sensul propriu. Ea este mult folosită în Sfânta Scriptură, dând frumusețe și suplețe celor afirmate: „*Cu spatele te va umbri pe tine și sub aripile lui vei nădăjdui; ca o armă te va înconjura adevărul lui*“ (Ps. 90, 4). „*Ce să-ți fac ție, Israele, fiindcă dragostea ta se risipește ca norii de dimineață, ca roua care se ia de timpuriu*“ (Os. 6, 4) sau „*Am văzut pe Satana căzând ca un fulger din cer*“ (Lc. 10, 18). Frumusețea metaforelor, presărate peste tot în Sfânta Scriptură, oferă vioiciune și culoare stilistică afirmațiilor, îmbogățind limba-jul textului biblic.

Metafora își ia elementele din cele mai diferite domenii pentru a le transfera, prin asemănare cu altele, în domenii total opuse. Elementele materiale, bunăoară, pot sugera foarte bine noțiuni din lumea spirituală, după cum funcțiunile aparținând corpului omenesc sau părți ale acestuia pot înfățișa elemente ale naturii (piatra din capul unghiului pentru că-

²² Idem, *ibidem*, p. 29.

petenie (Mt. 21, 42); inima mării (Ex. 15, 8); gura infernului (Is. 5, 14). În anumite cazuri însă asemănarea poate rămâne în același domeniu (Leul pentru dușmanul puternic Iov 4, 10, vulpea pentru omul viclean (Lc. 13, 32), porumbița pentru femeia iubită (Cânt. Cânt. 2, 14; 5, 2; 6, 9). Când se atribuie lui Dumnezeu forme și părți ale corpului omenesc avem de a face cu o metaforă ce poartă numele de antropomorfism (fața Domnului, mâna Domnului, brațul Domnului, ochii sau gura Domnului (Ps. 33, 15; Is. 1, 20; Iov. 19, 21; Is. 53, 1; Lc. 1, 5), iar atunci când Scriptura pune pe seama lui Dumnezeu stări și însușiri psihice omenesti, metafora poartă numele de antropopatism (Domnul s-a milostivit Am. 7, 3, 6; a-i părea rău, a se căi (Gen. 6, 6).

Deși este des folosită pentru frumusețea ei, metafora are însă și inconveniente în ceea ce privește înțelegerea, pentru că asemănarea pe care se bazează nu există în natura faptului, ci în imaginația celui ce a formulat-o. Așa se explică faptul că Apostolii nu înțeleg totdeauna metaforele folosite de Iisus: „*Luăți aminte și vă feriți de aluatul fariseilor și saducheilor*“ (Mt. 16, 6) și interpretează greșit avertizarea, considerând că, într-adevăr, ea se referă la faptul că ei n-au luat pâine (Mt. 16, 7). Din această cauză, Iisus însuși se vede nevoit să dea explicația cuvenită, exact ca și în cazul metaforei pe care o găsim în afirmația: „*Lazăr, prietenul nostru, a adormit*“ (In. 11, 11—14) și pentru înțelegerea căreia a fost nevoie de intervenția Mântuitorului.

Acolo unde autorul nu-și explică singur metaforele, interpretul se vede obligat de a întreprinde el acest lucru. Pentru înțelegerea corectă a metaforei ne ajută adeseori contextul în care ea apare și care ne pune la îndemână elemente suplimentare pentru înțelegerea ei. Trebuie studiate apoi cu atenție obiectul și legătura dintre termenul propriu înlocuit și cel impropriu. De asemenea, tot pentru explicarea metaforei sau a tropului în general un loc important îl ocupă modul de întrebuițare a limbii, locurile paralele, datinile locului, împrejurările istorice, precum și scopul urmărit de autor.

Înainte de a încheia aceste scurte considerații referitoare la metaforă dorim să menționăm faptul că întrebuițarea acestui trop poate să fie restrânsă la o singură expresie sau un singur cuvânt (Apoc. 5, 5; Mt. 3, 7; Lc. 13, 32), după cum poate fi extinsă la o frază sau chiar mai mult: „*El are lopata și va curăța aria sa și va aduna grâul în jitniță, iar pleava o va arde cu foc nestins*“ (Mt. 3, 12). Prin extinderea metaforei însă ajungem la procedeul literar ce poartă numele de alegorie.

d) **Alegoria** (de la grecescul *allo-agorevo* — a spune altceva)²³ este o metaforă continuă, un procedeu artistic, o figură retorică ce caută să concretizeze și să personifice concepte abstracte cu scopul de a învăța sau de a transmite o învățătură morală. Alegoria poate să cuprindă fraze, pericope biblice sau să se extindă până la cuprinsul unei cărți cum este cazul Cântării Cântărilor. Între alegoriile biblice de o rară frumusețe se numără și pericopa 9—17 din Psalmul 79, în care Israelul este asemănat unei vițe de vie ce a fost adusă din Egipt sau Cântarea viei roditoare din Isaia 5, 1—5, precum și pericopele din Ezechiel 15, 1—8;

²³ Toma d'Aquino definea alegoria ca un trop sau mod de vorbire, care spune ceva și altceva înțelege — „*Allegoria enim est tropus seu modus loquendi, qui aliquid dicitur, et aliud intelligitur*“, la Höpfl-Leloir, *Introductio*..., p. 415.

17, 1—10 sau 34, 1—6. În Noul Testament, exemple de întrebuințarea alegoriei găsim în Ioan 10, 1—16 despre păstorul cel bun, Ioan 15, 1—11 vița cea adevărată sau pericopa din Romani 11, 17—19, precum și cea din Efeseni 6, 13.

Ținând cont de structura alegoriei putem vorbi de alegoria *pură* sau *strictă*, în cazul când obiectul ilustrat nu este amintit, adică toate elementele care o alcătuiesc sunt improprii (Is. 5, 1—5). Acest gen de alegorie este destul de rar întâlnit, pentru că majoritatea alegoriilor sunt *impure* sau *mixte*, conținând cuvinte luate în sens impropriu și altele în sens propriu, în care abundă elementele parabolice. Un astfel de exemplu ne oferă alegoria din Efeseni 6, 13—17 care ne prezintă pe creștinul adevărat drept ostaș al Domnului, sau alegoria măslinului din Romani 11, 16—21.

Când cei doi termeni ai comparației subînțelese, care alcătuiesc alegoria sunt bine determinați, încât primul termen se recunoaște cu ușurință în prezentarea celui de al doilea, alegoria poartă numele de *alegorie închisă*. Procedeu compunerii ei îl constituie dezvoltarea aceleiași metafore prin intermediul povestirii sau al deschiderii metaforei. Un astfel de procedeu întâlnim la Proorocul Ezechiel (15, 2—5) unde vița de vie este tăiată și se arde, înfățișând astfel soarta locuitorilor Ierusalimului (15, 6) sau în alegoria viței de vie neroditoare din Isaia (5, 1—6).

La polul opus stă *alegoria deschisă* în care termenul neexprimat al comparației subînțelese este ascuns de termenul exprimat. În cazul acesta sarcina interpretului este de a depista și a desprinde termenul ascuns. În general, tipul acesta de alegorie este format dintr-un șir de metafore, care alcătuiesc un tablou alegoric. În Vechiul Testament, Cântarea Cântărilor oferă astfel de alegorii, unde dragostea dintre mire și mireasă ilustrează legătura dintre Dumnezeu și poporul ales (sensul literal impropriu) care constituie și tipul sau umbra legăturii perfecte dintre Hristos și Biserica sa (sensul tipic, dogmatic) și care poate primi, de asemenea, și alte interpretări.²⁴ În aceeași categorie poate intra tabloul alegoric al păcii mesianice din Isaia (11, 6—8) sau portretul alegoric al creștinului ca ostaș al Domnului (Efes. 6, 13—17).

Ca procedeu stilistic, alegoria este foarte răspândită în Sfânta Scriptură și de cele mai multe ori ea se ridică la exigențele literare cele mai pretentioase, oferind prospețime stilului și mijlocind în mod admirabil concepte abstracte prin intermediul unor lucruri și comparații concrete. Este adevărat însă că în Vechiul Testament, alegoria este uneori vulgară, indecentă (Ezechiel 16) și nepotrivită cu conținutul ideilor morale. Aceste imperfecțiuni se explică însă și prin nivelul cultural, gradul de civilizație și gustul pentru frumos al autorilor și al contemporanilor lor. Toate acestea au influențat, desigur, plasticitatea stilului sau exprimarea acestuia, care rămâne însă accentuat realist cu toată trivialitatea de care uneori dă dovadă.

Pentru înțelegerea alegoriei, în multe cazuri s-a îngrijit autorul însuși (Is. 5, 7—8; Ezech. 15, 6—7; 17, 11—21)²⁵, iar pentru alegoria mixtă,

²⁴ Höpfl-Leloir, *Introductio* ..., p. 415.

²⁵ Sf. Ioan Hrisostom referindu-se la explicarea alegoriei afirma că: „În nici o parte Sfânta Scriptură nu se îndepărtează de această lege, ea dă mereu cheia alegoriilor pe care le întrebuințează, dorind în acest fel să împiedice spiritele avide de astfel de figuri de a rătăci la întâmplare, de a se rătăci în propriile lor imaginații". (In Isaia 5, PG 56, 60).

explicația nu ridică probleme deosebite, întrucât elementele sau părțile improprii se lămuresc prin părțile proprii, de care este presărată acest gen de alegorie (Efes. 6, 14—17; In. 15, 1 u). Pentru alte alegorii, interpretul sau cititorul va face apel la context, la scopul autorului, la împrejurările în care a fost folosită alegoria, la ideea principală pentru ca prin intermediul acestora să fie decodificat sensul voit de autor. Alteori, interpretul trebuie să știe să distingă părțile principale ale unei alegorii de cele secundare, de cele ce formează doar cadrul alegoriei și de explicarea cărora se poate dispensa. Este cazul cu alegoria ce prezintă pe femeia nerecunoscătoare și infidelă (Ezech. 16) pentru explicarea căreia nu trebuie să ne oprim la toate amănuntele, care nu aduc mare lucru pentru conturarea ideii principale.

e) **Parabola** (de la grecescul *paravállēin* — a pune față în față, a compara, a pune alături) este o comparație sau o asemănare continuă, o istorisire fictivă, dar care poate fi verosimilă, conformă cu obiceiurile și normele vieții omenesti. Prin natura ei, parabola are caracter didactic, pretându-se admirabil la ilustrarea preceptelor dumnezeiești, la transmiterea adevărilor de credință sau la propovăduirea ideilor morale. O mare parte din învățătura Noului Testament a fost explicată, de la început, prin intermediul parabolilor. Exemplul în această direcție îl oferă Mântuitorul însuși, care prin intermediul acestei figuri de stil explica contemporanilor săi, într-o formă plăcută și ușoară, adevărurile referitoare la împărăția cerurilor (Mt. 13; Mc. 4). În deosebi, Sfintele Evanghelii transmit prin mijlocirea parabolilor cele mai diferite învățături mesianice, care, datorită acestui procedeu artistic, mult gustat de orientali, au putut fi înțelese de oameni ce n-au avut o pregătire intelectuală deosebită.

Specialiștii au încercat în domeniul parabolilor o clasificare a acestora, afirmând, de exemplu, că parabola semănătorului (Mt. 13, 18—23; Mc. 4, 4—8; Lc. 8, 5—8) este o asemănare perfect închisă, acoperită, în timp ce altele au un termen al comparației deschis. S-a mai afirmat apoi că unele dintre parabole sunt compuse (nunta fiului de împărat, Mt. 22, 1—14, în care sunt combinate istoria celor chemați la nuntă cu a celui care nu avea haină de nuntă), iar altele, referindu-ne la conținutul lor, sunt considerate mai dezvoltate (parabola samarineanului milostiv sau a fiului risipitor), conținând idei și întâmplări dramatice, în contrast cu cele care se rezumă la un conținut și personaje mai reduse, istorisind uneori doar o întâmplare oarecare.

În parabolă toți termenii sunt luați mai întâi în sens propriu, cu toate acestea parabola aparține sensului metaforic, figurativ, pentru că subiectul prezentat prin cuvinte nu are un rol în sine, ci transmite doar un adevăr mai înalt. Mântuitorul istorisind parabola semănătorului (Mt. 13, 3 u; Mc. 4, 3 u; Lc. 8, 5 ș.u.) nu dorea să dea lecții de agricultură ascultătorilor săi, după cum Natan nu intenționa să ofere lui David cunoștințe de felul cum se crește o mieușă (2 Reg. 12, 1 ș.u.), ci, din contră, prin intermediul ei, Mântuitorul transmitea anumite taine ale împărăției cerurilor, iar Natan îl mustră indirect pe David pentru fapta sa reprobabilă. Parabola prezintă mai întâi o imagine a ceea ce se întâmplă în natură, în realitatea de toate zilele, și prin intermediul acesteia transmite ascultătorilor învățătura de credință sau o idee morală.

Sub acest aspect, alegoria se deosebește radical de parabolă, alegoria desprinzându-se prin imaginile folosite mult mai ușor de realitate și prin aceasta lăsând impresia că trece în domeniul irealului. În alegorie, elementele și cuvintele folosite în sens impropriu sunt amestecate cu cele luate în sens propriu, în timp ce parabola, deși este formată din elemente proprii, are în întregime un sens figurat, descrierile particulare servind unui singur scop: imaginii prin intermediul căreia autorul urmărește să-și transmită învățătura de credință sau morală. Din contră, în cazul alegoriei descrierile particulare, amănuntele tind direct spre înălțimea adevărurilor descrise, urmărind o precizare a evenimentelor închipuite prin însăși realitatea acestor adevăruri. Parabola năvodului (Mt 13, 47—50), a samarineanului milostiv (Lc. 10,3 u) sau a semănătorului (Mt. 13, 3 u) sunt comparații luate din viața de toate zilele și care nu conțin nimic din ceea ce n-ar putea avea loc în realitate. În schimb, alegoria (de ex. Ezech. 17, 3 u despre vulturul cel mare) conține elemente ce sunt improprii lumii animalelor și plantelor, pentru că de la început observăm că prin acțiunile întreprinse de animale sunt vizate acțiuni omenesti. În realitate însă, autorii folosesc adeseori elemente alegorizante în parabolă și invers, elemente ce aparțin parabolei alcătuiesc frumusețea și bogăția imaginii oglindite de alegorie.

În privința interpretării parabolei putem urmări aceleași principii pe care le-am urmărit și în cazul alegoriei. Parte din parabole sunt explicate de autor (2 Reg. 12, 7—10, parabola lui Natan; Mt. 13, 18—23 parabola semănătorului; Mt. 38—43, parabola neghinei; Mt. 13, 47—48 a năvodului), iar altele le explicăm prin intermediul contextului (Lc. 15, 7 parabola oii pierdute; Lc. 15, 8—10, parabola drahmei pierdute). Pentru cele care nu se încadrează în cele două categorii, interpretul va trebui să desprindă ideea principală prin intermediul contextului mai îndepărtat și al locurilor paralele. Parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. 16, 19 u) poate servi drept exemplu în această direcție și din care căutăm ideea principală: proasta chivernisire a bogăției care duce la nenorocire. Pe baza acestei idei încercăm apoi explicația parabolei care poate îmbrăca două aspecte ale ideii principale: administrarea greșită a bunurilor materiale și răsplata care ne așteaptă după moarte. Asupra faptului că în explicația parabolei accentul cade pe ideea principală și nu pe explicația amănuntelor, care alcătuiesc cadrul secundar, decorativ al ei, insistă și Sfinții Părinți. Sf. Ioan Hrisostom²⁶ ne sfătuiește că explicația comparației nu trebuie făcută cuvânt cu cuvânt, ci trebuie să urmărească scopul ei, învățătura pe care parabola intenționează să o ilustreze. Tot așa, Sf. Chiril al Alexandriei²⁷, afirmă că: „*Ascuns și discret, parabolele ne învață cunoștințe folositoare, dacă îndeaproape contemplăm sensul lor... nu toate părțile comparației trebuie explicate până în cele mai mici amănunte... pentru că nu toate părțile comparației sunt în orice privință și deplin proprii expunerii*“. Referindu-se la interpretarea parabolelor, Sf. Irineu susținea că „*ele trebuie să fie potrivite cu învățăturile clare și atunci tâlcuirea nu va aluneca în primejdia de a fi explicate fals și ele vor fi lămurite de toți în același fel și trupul adevărului va rămâne intact, bine ordonat în toate părțile lui și neclintit*“.²⁸

²⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Matei* 64, 3, PG 58, 613.

²⁷ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Luca*, cap. 16, PG 72, 809—812.

²⁸ Sf. Irineu, *Adv. Haer.*, 3, 1, PG 7, 802.

Ținând cont de considerațiile expuse, interpretul va putea ajunge la o explicație corectă a parabolilor.²⁹

f) **Fabula** este o povestire alegorică ce exprimă prin intermediul unor simboluri (animale, plante, obiecte neînsuflite) acțiuni caracteristice oamenilor pentru a transmite învățături de credință sau principii morale. Spre deosebire de parabolă, care este o povestire fictivă, dar verosimilă, fabula este o povestire fictivă, absurdă și neverosimilă. În majoritatea cazurilor, personajele fabulei sunt animale și plante cărora li se atribuie însușiri și acțiuni omenești. În Sfânta Scriptură această specie literară o întâlnim doar în Vechiul Testament și aici doar în două cazuri: copacii care-și aleg rege (Jud. 9, 8—15) și cea de a doua despre spinul și cedrul din Liban (2 Reg. 14, 9 ș.u. și paralela 2 Paralip. 25, 18).

g) **Ghicitoarea** este o specie a literaturii populare, care prezintă prin intermediul alegoriei un obiect sau un fenomen a cărui identificare este cerută ascultătorilor. Ea este o alegorie deschisă bazată pe comparații subtile, pentru decodificarea căreia se cere o anumită iscusință. Exemple de ghicitoare ne oferă cartea Judecătorilor (14, 14).

h) **Gnomul** (de la gignosco — cunosc) este o sentință scurtă, o maximă ce reprezintă o cugetare morală, un sfat practic. La baza gnomului stă sinecdoca și metonimia prin intermediul cărora putem socoti gnomii ca aparținând sensului impropriu. În Sfânta Scriptură întâlnim destul de des folosit acest mod de a exprima un adevăr sau un sfat practic. „Au doară și Saul este printre proroci?” (12 Reg. 10, 12; 19, 24), „Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții” (Ez. 18, 2), „Doc-tore, vindecă-te pe tine însuți” (Lc. 4, 23). Uneori gnomii conțin elemente hiperbolice: „Să nu știe stânga ce face dreapta” (Mt. 6, 3) sau „strecurați tântarul și înghițiți cămila” (Mt. 23, 24).

La interpretarea gnomilor, atenția trebuie să fie foarte mare, pentru a distinge dacă, într-adevăr, este vorba de un gnom sau doar de o formă înrudită, de un proverb. Trebuie apoi să fie cercetat cu toată atenția, prin context și locurile paralele, sensul urmărit de autor: „Iar dacă ochiul tău cel drept te smintește, scoate-l și aruncă-l”... (Mt. 5, 29). În acest caz, textul nu poate fi interpretat în sens propriu, ci trebuie avut în vedere că ochiul reprezintă aici o sinecdocă, sugerând lucrul cel mai prețios al omului. Prin scoaterea ochiului, autorul viza aici lepădarea de tot ceea ce-ți este scump, dacă prin acesta a intrat păcatul.³⁰

i) **Simbolul** (de la grecescul *symvolon* și verbul *symvállēin* — a pune în față, a compara) reprezintă semnul concret (obiect, imagine, acțiune) care evocă sau reprezintă, prin analogie și în mod convențional, altceva decât ceea ce este el. „Și văzând Pilat că nimic nu folosește, ci mai mare tulburare se face, luând apă și-a spălat mâinile înaintea mulțimii, zicând: Nevinovat sunt de sângele dreptului acestuia” (Mt. 27, 24). Simbolul transmite idei și stări sufletești, care prin anumite corespondențe au fost stabilite prin tradiție. Așa se explică faptul că ramura de măsline era simbol al păcii, cea de finic a victoriei (Ioan 12, 13), porumbelul al nevi-

²⁹ A se vedea în limba română, în legătură cu parabolele următoarele studii: I. Moisescu, *Originalitatea parabolilor Mântuitorului*, R. Vâlcea, 1945; N. I. Nicolaescu, *Actualitatea parabolilor istorisite în Evanghelia după Sf. Luca*, în: *Studii Teologice*, 1952, nr. 5—6, p. 273—292.

³⁰ I. Suciu, *op. cit.*, p. 45.

novăției, șarpele al înțelepciunii (Mt. 10, 16), mielul și oaia simbol al blândetii și răbdării (Mt. 10, 16), limbile de foc sau porumbelul al Duhului Sfânt (F. Ap. 2, 3; Mt. 3, 16). Pentru inepuizabilele resurse de exprimare ale simbolului, acesta a fost mult și din vechime întrebuințat în cele mai diferite creații spirituale ale omului.

Simbolul este o specie literară ce aparține prin natura lui sensului literar impropriu, figurat³¹ și este apropiat de unele figuri de stil ce aparțin acestui sens. Mulțimea simbolurilor folosite în Scriptura Vechiului și Noului Testament pot fi repartizate, ținând cont de natura lor, în trei grupe: Acte simbolice, viziuni și lucruri sau persoane simbolice. În general simbolul și acțiunile simbolice sunt întâlnite frecvent în cărțile profetice sau legate de activitatea profetilor.

1. *Acte simbolice profetice* sunt fapte și gesturi neobișnuite, pe care le împlinesc profeții ca trimiși ai lui Dumnezeu, cu scopul de a anunța evenimente viitoare. Gestul profetului Ahia din Silo, care și-a rupt veșmântul în fața lui Ierobam I (3 Reg. 11, 30), simboliza dezbinarea regatului lui Israel, după cum faptul că Isaia umbla gol și desculț (Is. 20, 2—4) prevestea robia Egiptului și a Etiopiei de către asirieni. Brăul lui Ieremia (13, 1—11) anunța robia evreilor, iar spargerea vasului de lut (Ier. 19, 10) dărâmarea Ierusalimului. Purtarea lanțurilor de către același profet (Ier. 27, 2u; 28, 10) vestea robirea popoarelor învecinate. Astfel de acțiuni simbolice se întâlnesc frecvent în cărțile profetilor (Ier. 32, 1—15; Ez. 322—5, 4; 12, 1—20; Os. 1—3), ele nefiind altceva decât semne profetice menite să atragă atenția poporului ales.

În Sfintele Evanghelii întâlnim acte simbolice în uscarea smochinului, care prevestea lepădarea iudeilor de Iisus (Mt. 21, 19; Mc. 11, 13u), iar în Faptele Apostolilor (21, 10—13) prin gestul profetului Agav, care și-a legat picioarele cu brăul Sf. Apostol Pavel, se vestea întemnițarea Apostolului neamurilor. De asemenea, botezul Sf. Ioan Botezătorul (Mt. 3, 11) întruchipa pocăința, iar intrarea triumfală în Ierusalim, pe mănzul asinei, anunța pe Mesia.

2. *Viziunile simbolice* sunt imagini sau descoperiri interne ale unei învățături dumnezeiești. În timp ce actele simbolice profetice sunt acțiuni și gesturi externe, concrete ce se împărtășesc oamenilor de către Dumnezeu, viziunile sunt experiențe interioare ale profetului cu divinitatea, ele sunt revelații interne. De cele mai multe ori, viziunea nu are un corespondent în realitate, ci este o imagine intelectuală, o vedere spirituală, o răpire care poate avea loc în vis sau în stare de extaz. Răpirea lui Ezechiel cu Duhul (37, 1—14) și prezentarea unui câmp cu oaze, care vor fi însuflețite de Duhul lui Dumnezeu, reprezintă învierea lui Israel sau eliberarea lui din robia babilonică. Profetul Isaia (6, 6u) are o viziune, în care îngerul Domnului îl curățește de păcate prin atingerea buzelor cu un cărbune. Pe Ieremia (1, 9), Domnul îl atinge cu mâna, simbolizând inspirația. Tot în cadrul viziunilor mai putem aminti

³¹ În această privință părerile teologilor sunt împărțite. Unii consideră simbolul și sensul simbolic de sine stătător sau aparținând sensului real. I. Suciș, *op. cit.*, p. 55—60, orientându-se după St. Szekeley, *Hermeneutica biblica generalis*, Freiburg, 1902, susține că simbolul nu aparține sensului literal impropriu. De părere opusă sunt Höpfl-Leloir, *op. cit.*, p. 416 care-l urmează pe T. d'Aquino: „Sensus symbolicus, qui est species sensus literalis improprius”; J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 100. Consideră că simbolul și acțiunile simbolice sunt strâns înrudite cu sensul literal impropriu, figurat și că ele aparțin alături de parabolă și alegorie, acestui gen.

cele legate de patriarhul Iacob (scara Gen. 28, 12—15 și lupta cu îngerul Gen. 32, 24—29), de profetul Ieremia (1, 11 toiagul de migdal) de Ezechiel (1; 10), de Miheia (3 Reg. 22, 19u, Domnul șezând pe tron) sau de profetul Amos (viziunile din 7, 1—9, a lăcustelor, a focului, a zidului de cositor, 8, 1—3 a coșului cu fructe, 9, 1—4 viziunea de pe altar).

În Noul Testament, Apocalipsa deține primul loc în privința viziunilor, acestea anunțându-se deja din primul capitol. „*Am fost în duh în zi de Duminică...*“ (1, 10), „*și m-am întors să văd...*“, „*am văzut...*“ (1, 12). Tot așa de minunate și înălțătoare sunt și viziunile din capitolele 4; 5; 6 și altele a căror frumusețe și bogăție de conținut rămân inegalabile. Dar, nu numai Apocalipsa, ci și alte cărți ale Noului Testament conțin viziuni. Chemarea Sf. Apostol Pavel (F. Ap. 9, 3u) sau vedenia bărbatului macedonean (F. Ap. 16, 9—10), precum și viziunea Sf. Apostol Petru referitoare la animalele curate și necurate (F. Ap. 10, 11—16; 11, 5—10) nu sunt altceva decât descoperiri interne, prin care Dumnezeu comunică aleșilor săi anumite lucruri și care aparțin viziunilor simbolice.

Luând în considerare viziunile simbolice din punct de vedere al conținutului lor, ele pot fi *istorice*, când reprezintă un adevăr istoric (1 Par. 21, 27), *didactice* sau *alegorice* în cazul când vizează un adevăr religios-moral (F. Ap. 10, 11—16; 11, 5—10) sau *profetice* pentru cazul când descriu evenimente viitoare (Ez. 37; Dan. 7 și 8, visele lui Faraon Gen. 41, ale lui Nabucodonosor Dan 3 și 4). Cu privire la forma viziunii trebuie să menționăm că ea se deosebește de viziunea externă (apariția inscripției: mene, mene, techel ufarsin pe peretele casei lui Belsațar Dan. 5, 5—25), precum și de viziunea poetică ce nu este decât o imagine fictivă, retorică (Iov 1, 6—12, la sfatul lui Dumnezeu și al îngerilor ar fi asistat și Satana).

3. *Lucrurile și persoanele simbolice* cuprind persoane, obiecte și acte de ritual. Cultul Vechiului Testament era foarte bogat în privința gesturilor, actelor și obiectelor de ritual, toate fiind încărcate de semnificații simbolice. Multimea jertfelor exprima renunțarea interioară a omului și încrederea lui în Dumnezeu ca domn și stăpân al vieții. Pastile simbolizau eliberarea din robia egipteană, iar Sărbătoarea coriturilor viza anii rătăcirii prin pustiu (Lev. 23, 42—43). Tot aici intră și alte evenimente și acte simbolice ca: rugul care arde (Ex. 3, 2u), stâlpul cel de nor (Ex. 14, 19), adierea vântului (3 Reg. 17, 12) sau cei doi heruvimi care simbolizau prezența lui Dumnezeu (Ex. 25, 22). Porumbelul deasupra lui Iisus la botez simboliza prezența Duhului Sfânt (Mt. 3, 16), limbile de foc sugerau revărsarea darurilor Duhului Sfânt peste Apostoli (F. Ap. 2), iar schimbarea la față dumnezeirea lui Iisus (Mt. 17). Tot în categoria lucrurilor și persoanelor simbolice putem menționa ciucurii hainelor ce trebuiau să aducă aminte de poruncile lui Dumnezeu (Num. 15, 38—40), de persoanele ce purtau un nume simbolic (Is. 7; 8, 1—3, 18; Os. 1, 4, 6, 9) sau de numerele simbolice (Gen. 4, 15; Am. 1, 3, 6, 9; Apoc. 1, 4, 12; 4, 4; 5, 1; 7, 4—8; 20, 2, 6; 21, 12—14).

Încercând o apropiere între simbol, alegorie și parabolă ca figuri de stil aparținând sensului literar figurat, trebuie să afirmăm că simbolul diferă de celelalte două, acesta fiind imaginea unei realități ce cade sub simțuri și care ilustrează un adevăr. Parabola este o narațiune fictivă, chiar dacă cele descrise sunt verosimile, iar alegoria este o meta-

foră dezvoltată. Pogorârea Duhului Sfânt asupra lui Iisus la botez, sub chipul porumbelului sau peste Sf. Apostoli în chip de limbi de foc (F. Ap. 2, 3) sunt lucruri reale, pe când parabola este un produs al fanteziei (parabola semănătorului, a oii pierdute etc.), cu toate că cele relatate se pot întâmpla foarte bine și în realitate.

Viziunea reprezintă o revelație, o descoperire, pe care profetul o primește în chip miraculos și reprezintă o trăire reală în condiții extraordinare. Alegoria este un produs al fanteziei, în care intră imagini din realitate, exprimate prin sensul impropriu al cuvintelor. Viziunea reprezintă deci revelația lui Dumnezeu, pe când alegoria este doar o figură ornamentală, de stil prin intermediul căreia se transmite un adevăr religios-moral. Autorul viziunii este Dumnezeu, iar al parabolei și al alegoriei este omul și puterea lui de creație artistică, de imaginație care le-a creat pentru a pune în evidență o învățătură de credință sau o idee morală superioară și pentru a le putea transmite într-o formă ușoară și plăcută.

În ceea ce privește interpretarea simbolului și a viziunilor simbolice, interpretul trebuie să fie atent la decodificarea acestora. Apoi, în al doilea rând, atenția lui se va îndrepta asupra explicării, pe care însuși autorul o oferă în majoritatea cazurilor. Citind cu atenție, de exemplu, capitoul 1 din Osea vom găsi explicația numelor copiilor profetului și simbolismul acestora. În Apocalipsă, Domnul însuși spune că cele șapte sfeșnice sunt cei șapte episcopi ai Bisericii, iar cele șapte stele sunt îngerii acestor Biserici (Apoc. 1, 20). Acolo unde explicația autorului lipsește, interpretul trebuie să intervină, căutând-o cu ajutorul contextului, a locurilor paralele, a împrejurărilor istorice și, în general, cu toate mijloacele pe care Ermineutica biblică le pune la dispoziție. De asemenea, depistarea ideii principale în tropi și figurile de stil, proprii sensului figurat, are o semnificație deosebită, interpretul fiind obligat să facă distincție între aceasta și ideile secundare, care o însoțesc, și constituie doar cadrul ei decorativ. De acest lucru trebuie să țină cont, în special, în descrierile apocaliptice (Apoc. 21, 10—22, 5).³² În fond, după câte s-au putut observa până acum, acestea sunt câteva principii ermineutice ce se pot aplica la toate felurile sensului literal.

3. Universalitatea sensului literal

În privința universalității sensului literal există un consens unanim, recunoscându-se faptul că orice text al Sfintei Scripturi are un sens literal. De fapt, pentru toți interpreții Scripturii, acest principiu constituie o lege fundamentală a interpretării textului biblic. O excepție regretabilă în acest domeniu a constituit-o Origen, care, urmându-l pe Filon, afirma că Sfânta Scriptură conține texte a căror sens literal nu poate fi acceptat fără să nu contravenim logicii sau moralei³³. Corifeul școlii alexandrine a exagerat lucrurile pentru a accentua importanța sensului spiritual și în zelul său pentru interpretarea mistică, alegorică, el n-a înțeles prin sens literal decât aspectul propriu al acestuia, considerând sensul literal impropriu drept sens spiritual, mistic. El considera că este absurd să interpretăm literal textul din Geneză 17, 14 ș.u.,

³² A se vedea I. Suciu, *op. cit.*, p. 60—61.

³³ Origen, *De princip.* 4, 3.2, trad. românească PSB, vol. 8, p. 281.

care cere exterminarea copiilor necircumciși, pentru că, în mod normal, pentru această lipsă sunt răspunzători părinții.³⁴ Tot așa de absurd, din punct de vedere literal, i se pare lui Origen și porunca dată de Mântuitorul Apostolilor: „pe nimeni să nu salutați pe cale“ (Lc. 10, 4) sau, cu aceeași ocazie, când le cere să nu aibe „două haine, nici încălțăminte“ (Mt. 10, 10), ca și dispozițiile: „Cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-l și pe celălalt“ (Mt. 5, 39) sau „dacă ochiul tău cel drept te smințește, scoate-l“ (Mt. 5, 29).³⁵ Ca o explicație a gestului său, reprezentantul școlii alexandrine afirmă: „Am spus toate acestea pentru că Duhul Sfânt, care a binevoit să ne dea darul Scripturilor, a intenționat ca noi să nu fim edificați numai prin sensul literal și nici în toate pasajele prin acest sens; adeseori, într-adevăr, noi am descoperit că este imposibil și nu este suficient prin el însuși, adică el desemnează uneori nu numai lucruri nelogice, ci chiar unele imposibile; dar intenția Domnului este ca noi să înțelegem că unele elemente sunt țesute cu urzeala istoriei vizibile; examinate și înțelese într-o măsură mai profundă, ele oferă oamenilor demni de Dumnezeu o lege utilă“.³⁶

Greșeala cea mare a lui Origen a constatat în considerarea sensului literal impropriu drept sens mistic, spiritual și prin aceasta a negat existența sensului literal din textele citate și din altele asemănătoare (Mt. 4, 8; Gen. 4, 16; Gen. 3, 8 etc.). Privite mai atent vom observa că locurile amintite de Origen nu sunt lipsite de sens literal, ci ele se explică fie prin morala inferioară a popoarelor antichității și a Vechiului Testament, față de cea a Noului Testament (cazul din Gen. 17, 14), fie prin cunoașterea obiceiurilor Orientului în privința salutului, care implica un ceremonial mult mai complicat decât ceea ce se practică astăzi la noi. Porunca Mântuitorului din Luca 10, 4 exprima deci graba cu care trebuia să acționeze în misiunea lor Apostolii și în același timp o avertizare a lor de a evita discuțiile inutile.³⁷ Sensul literal rămâne deci, doar că el îmbracă aici forma unei hiperbole și acest lucru trebuie să fie luat în considerare de interpret. În felul acesta se explică și alte locuri, cărora Origen le-a negat existența unui sens literal propriu sau impropriu.

Maniera în care Origen a interpretat unele locuri din Scriptură a fost condamnată de Sfinții Părinți. Exagerările lui în privința interpretării alegorice sunt considerate de Fer. Ieronim drept amăgiri³⁸, iar de către Sf. Vasile cel Mare „vise și fabule de femei vârstnice“³⁹. Fer. Augustin ne sfătuiește ca să ne păzim de a interpreta literal acolo unde autorul s-a exprimat în mod impropriu, metaforic⁴⁰, iar Sf. Ioan

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 282.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 283—284.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 284.

³⁷ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1974, p. 209 sugerează faptul că Iisus poate respinge ceremonialul salutului și pentru motivul că acestuia i se dă un nou conținut; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1977, p. 332 consideră că interzicerea salutului trebuie înțeleasă ca o avertizare la grabă (compară 4 Reg. 4, 29).

³⁸ Fer. Ieronim, *Isaia VI, 1—7*, Bibliothek der Kirchenväter München, 1914, p. 230.

³⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Hexameron*, Sources chrétiennes Nr. 26 bis., p. 481.

⁴⁰ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 3, 5, PL 34, 69.

Hrisostom, pentru a evita interpretarea greșită, ne îndeamnă să fim atenți la cugetul celui ce scrie.⁴¹

În baza celor arătate până aici putem conchide că sensul literal este prezent peste tot în Sfânta Scriptură. Acolo unde sensul literal propriu ridică greutăți trebuie căutat și aspectul figurat al aceluiași sens literal, cum se întâmplă frecvent și în cazul antropomorfismelor și antropatismelor.

4. Scriptura are un singur sens literal

În mod normal, în scris sau în vorbire, autorul sau vorbitorul dă cuvintelor și textului un singur sens literal. Din neatenție sau uneori în mod intenționat se poate ajunge în unele cazuri la un dublu sens literal, fapt ce provoacă neînțelegere și derută printre cititori sau ascultători. Cum autorul sau vorbitorul, cu puține excepții, dorește să fie întru totul înțeles în comunicarea pe care o face, el dă de obicei un singur sens literal acesteia. Excepții intenționate sunt vestitele oracole ale antichității, al căror sens era de cele mai multe ori dublu. Sfânta Scriptură însă este cartea revelației lui Dumnezeu făcută oamenilor și autorii ei, deși nu s-au exprimat totdeauna în modul cel mai clar cu putință, au urmărit ca cele scrise să poată fi înțelese de cei cărora se adresau. Având în vedere scopul autorilor Scripturii și al revelației, în general, putem afirma că Sfânta Scriptură are în toate părțile ei un singur sens literal propriu sau impropriu.

De la această afirmație unanim acceptată în Biserica creștină s-a abătut însă Fer. Augustin⁴², care considera că în unele locuri putem accepta două sau chiar mai multe sensuri literare voite de autor. Avem de a face deci cu „multiplex sensus litteralis scripturae“. Pluralitatea sensurilor nu prezintă nici un pericol, susținea episcopul de Ipona, atât timp cât aceste sensuri nu contravin învățaturii universale a Bisericii și le găsim expuse și în alte locuri ale Sfintei Scripturi. Între Părinții și scriitorii bisericești, Fer. Augustin a rămas un caz izolat, partizani ai pluralității sensului literal găsindu-se destul de puțini printre teologii de mai târziu.⁴³ În realitate însă, principiul pluralității sensului literal

⁴¹ Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Epistola către Galateni*, PG 61, 629 „Căci chiar în vorbirele noastre, dacă nu ne folosim de această metodă și nu cercetăm ideea celui care vorbește, vom avea de suportat multe neplăceri, căci toate se înțeleg greșit. Și de ce să vorbim numai de cuvinte, când și referitor la fapte, dacă nu se păstrează această regulă multe vor fi rău înțelese. Căci medicii taie și sfărâmă uneori un os; și tâlharii de multe ori fac același lucru. Cât de mare ar fi nenorocirea dacă nu am putea face deosebire între un tâlhar și un medic. De asemenea, ucigașii și martorii, chinuți fiind, suportă aceleași dureri, dar între ei este mare deosebire. Dacă nu păstrăm această regulă nu vom cunoaște acestea și chiar pe Ilie îl vom socoti ucigaș, ca și pe Samuel și pe Finess; iar pe Avraam îl vom socoti ucigător al fiului său, dacă cercetăm numai faptele așa cum sunt, fără să adăugăm la ele și intenția celor care le săvârșesc“ (la I. Moisesescu, *op. cit.*, p. 93).

⁴² Fer. Augustin, *Confessiones* 12, 24, 31, PL 32, 839, 844; *De doctr. christ.* 3, 27, PL 34, 80.

⁴³ Toma d'Aquino, W. von Vellefroy și alți câțiva teologi, la Höpfl-Leloire, *Introductio*..., p. 422 Toma d'Aquino însă deși a dezvoltat punctul de vedere al Fer. Augustin n-a susținut cu tărie pluralitatea sensului decât în *De potentia*. Din contră, în lucrarea sa *Summa theologiae*, el expune și cealaltă concepție ca adevărată. Tot aici Toma Aquinatul socotește sensul mistic, al cărui autor este Duhul Sfânt, drept sens literal; F. Hilbert, *op. cit.*, p. 17; J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 104.

a apărut ca „*un exercițiu periculos*“ chiar și pentru primul lui susținător, din moment ce, el a rămas doar ca o posibilitate teoretică; în operele sale exegetice, Fer. Augustin urmărind doar principiul unui singur sens literal, pe care interpretul trebuie să-l descopere și să-l expună.⁴⁴ Opinia marelui teolog apusean nu se bazează pe Scriptură și nici pe Tradiție, ea este o opinie personală, pe care autorul însuși n-a pus-o în practică.

a) Încercarea unor exegeți de a susține că anumite locuri din Scriptură pot avea mai multe sensuri literale trebuie respinsă ca neîntemeiată, ea exprimă mai degrabă neputința exegeților de a găsi adevăratul sens literal. Cei ce susțin pluralitatea sensului literal au crezut că pot să-și întemeieze afirmațiile pornind de la exemple din Noul Testament, în care aghiografii au interpretat diferit anumite texte din Vechiul Testament. De exemplu, Psalmul 2, 7 „*Fiul meu ești tu, eu astăzi te-am născut*“ este citat de Sf. Apostol Pavel în Evrei 1, 5 pentru dumnezeirea lui Iisus, în Faptele Apostolilor 13, 33, ca argument pentru învierea Domnului, iar în Evrei 5, 5 pentru a sublinia demnitatea arhierescă a Mântuitorului. Textul din Isaia 53, 4 „*El a luat asupra lui durerile noastre și ca suferințele noastre s-a împovărat*“ este citat de Sf. Apostol Petru (1 Petr. 2, 24) în sensul dat de Isaia, adică referitor la patimile Mântuitorului, în timp ce Sf. Evanghelist Matei (8, 17) apropie textul de vindecările miraculoase făcute de Iisus. În Deuteronom 18, 15—19 se promite prooroc din mijlocul poporului, promisiunea pe care Faptele Apostolilor (3, 22 și 7, 37) o pun în legătură cu profetul Mesia. Toate aceste aparent diferite sensuri se pot reduce însă la unul și același sens literal, pentru că dumnezeirea lui Iisus, afirmată în Psalmul 2, 7 și Evrei, 1, 5, este cauza și motivarea învierii Domnului (F. Ap. 13, 33), precum și baza demnității arhieresti (Evr. 5, 5). Patimile robului Domnului (ebed Iahve) din Isaia 53, 4, pe care Sf. Apostol Petru le citează ca patimile lui Hristos (1 Petr. 2, 24) sunt, în fond, izvorul și motivul vindecării bolilor (Mt. 8, 17), care cel mai adesea își au originea în păcatele oamenilor. În ceea ce privește pe profetul promis în Deuteronom (18, 15—19) trebuie să amintim un fapt cu care toți teologii sunt de acord: între profeții lui Israel, Iisus este profetul cel mare, cel dintâi și în același timp și sfârșitul profeției (F. Ap. 3, 22; 7, 37; Ioan 1, 45). În cazul acesta, aici am avea de a face cu un sens duhovnicesc plinar, cu o aprofundare teologică a sensului literal. Cu alte cuvinte, în exemplele de mai sus, este vorba în mod clar de un singur sens literal, cu concluziile lui logice sau cu aprofundarea lui teologică.⁴⁵

b) În același sens putem rezolva și cazul cuvintelor lui Caiafa: „*Este mai de folos să moară un om pentru popor, decât să piară tot neamul*“ (Ioan 11, 50) și în care ar fi greșit să vedem un dublu sens literal. Caiafa își exprimă părerea ce reiese din sensul propriu al cuvintelor, ea reprezintă opinia arhierelui ce dorea moartea lui Iisus. Niciun alt sens nu era în intenția lui în acele momente. Faptul că Duhul Sfânt

⁴⁴ F. Hilber, *op. cit.*, p. 16 consideră punctul de vedere al Fer. Augustin drept „*pia et probabilis opinio*“. A se vedea și J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 103—104.

⁴⁵ A se vedea pentru explicațiile amintite Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 423; F. Hilber, *op. cit.*, p. 18.

a întregit înțelesul cuvintelor arhiereului (în 11, 52), care au primit un sens mai profund, fără știrea celui ce le-a rostit, nu contrazice unitatea sensului literal.⁴⁶

c) Înțelegerea greșită a anumitor afirmații biblice poate duce doar la o falsă interpretare, pe care nu se poate sprijini însă teoria pluralității sensului literal. O astfel de greșală au săvârșit ascultătorii lui Iisus cu privire la afirmația: „*Stricați templul acesta și în trei zile îl voi ridica*” (In. 2, 19) sau când Domnul susținea că este „*pâinea cea vie*”, din care dacă va mânca cineva va fi viu (In. 6, 51—52). Tot aici putem încadra și nedumerirea Apostolilor cu privire la avertizarea lui Iisus de a se feri de aluatul fariseilor și saducheilor (Mt. 16, 6). Greșala sau nedumerirea din aceste locuri sau altele asemenea stă în legătură cu nesesizarea gândului sau a sensului dat de autor cuvintelor lui.

d) De asemenea trebuie să ne ferim de a acorda figurilor de stil un dublu sens. Alegoria, parabola, metafora sau gnomii nu au decât un singur sens literal, cel dat de autor. Am văzut când am analizat exemplele din figurile de stil amintite că Mântuitorul nu urmărea în pilda semănătorului să ofere cunoștințe de agricultură, ci să transmită anumite taine ale împărăției cerurilor. Cu alte cuvinte, în analiza tropilor ne interesează sensul literal impropriu ca reprezentând intenția autorului.

Rămâne deci ca o concluzie a celor afirmate până aici faptul că toate locurile din Sfânta Scriptură au un singur sens literal. Opinia Fer. Augustin reprezintă un glas izolat, atât în teologia patristică, cât și în cea modernă. Înțelegerea diferită a sensului Scripturii nu denotă existența mai multor sensuri literale, ci bogăția ideilor textului sacru, care se deschide mereu cu noi profunzimi celor ce se apleacă, plini de respectul cuvenit, asupra unui text inspirat. Fer. Ieronim afirma, referindu-se la bogăția de idei a textului biblic: „*Apocalipsa lui Ioan are tot atâtea taine câte cuvinte. Este încă prea puțin spus; luând în considerare meritul acestui volum, orice laudă este insuficientă; în fiecare cuvânt se ascund sensuri multiple*”⁴⁷. Dar, prin această afirmație, Fericitul Părinte era departe de a susține pluralitatea sensului literal al textului Scripturii. Interpretul trebuie să știe să distingă între sensul literal voit de autorul inspirat și aspectul lui teologic,⁴⁸ în spatele căruia stă Sfântul Duh ca autor al Scripturii. Aspectul teologic este mult mai profund și oferă textului noi posibilități de interpretare. După P. Grelot, de sensul literal s-ar ocupa, în special, critica literară, iar sensul mai profund sau plinar ar forma obiectul teologilor, în fond el fiind doar

⁴⁶ Höpfl-Leloir, *Introducție...*, p. 423; F. Hilber, *op. cit.*, p. 18; Comisia Biblică Pontificală, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* tratând problema sensului literal (p. 70—72) atrage atenția asupra faptului că inspirația divină poate oferi unei expresii o anumită ambivalență. Pentru acest lucru citează textul devenit clasic, pe care-l rostește Caiafa la procesul Mântuitorului (In. 11, 50) avertizând că afirmația arhiereului cuprinde „în același timp un calcul politic imoral și o revelație divină. Aceste două aspecte aparțin atât unul cât și altul sensului literal, căci ambele sunt puse în evidență prin context” (p. 71). Este și aici vorba doar de un singur sens literal, care doar în cazuri extreme poate avea și un alt aspect, mai profund.

⁴⁷ Fer. Ieronim, *Ep. 53 ad Paulinum* 8, PL 22, 548 u.

⁴⁸ P. Grelot, *Sens chrétien...*, p. 446.

un aspect al sensului literal.⁴⁹ Teologia ortodoxă, urmând exemplul Sfinților Părinți, a pus mai puțin accent pe critica literară, ci — fără însă să negligeze rezultatele ei pozitive — ea s-a axat, îndeosebi, pe interpretarea teologică a mesajului biblic, având mereu înaintea ochilor înțenția autorilor inspirați. Interpretarea ortodoxă a cuvântului lui Dumnezeu a căutat să treacă dincolo de litera Scripturii, să o înțeleagă „în duh“, adică să o aprofundeze din punct de vedere duhovnicesc.⁵⁰

Despre interpretarea figurilor de stil:

Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, III, 28, 41. PL 34, 81:

„Pentru a îndepărta înțelesul dubios din unele locuri ale Scripturii este necesară cunoașterea tropilor, pentru că în cazul în care sensul textului literal ar fi absurd (paradoxal), cu siguranță trebuie să se pună întrebarea dacă nu cumva unul sau altul dintre tropi este folosit în cuvinte ce nu sunt înțelese. În felul acesta a fost găsit și un oarecare sens ascuns.“

Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Epistola către Romani*, Omil. 16, PG 60, 559—560:

Pornind de la comparația din Romani 9, 21 despre olar, Sf. Ioan afirmă cu privire la comparații următoarele: „De altfel, de acest lucru trebuie să ținem cont la toate comparațiile (alegorie, metaforă, parabolă): ea nu trebuie luată în totalitatea ei, ci trebuie scos ceea ce se potrivește lucrului, iar restul trebuie lăsat la o parte. Când, de exemplu, spune: „S-a plecat și s-a culcat ca un leu...“ (Num. 24, 9) este vizată invincibilitatea și ferocitatea și nu natura sălbatică și restul ce este propriu leului. Sau când, în altă parte, spune: „Și mă voi arunca asupra lor ca o ursoaică căreia i s-au luat puii“ (Os. 13, 8), atunci se înțelege răzbu-narea și când se numește „Dumnezeu nostru este ca un foc mistuitor“ (Deut. 4, 24) atunci mistuirea constă în pedeapsă... De altfel, după cum am mai spus, nu se poate extrage din exemple decât numai punctul de comparație... căci exemplul trebuie să se întindă mai mult decât subiectul pentru explicarea căruia servește, ca prin aceasta să influențeze pe ascultători. Când nu se mărește punctul de comparație, într-o anumită măsură chiar o exagerare a lui, s-ar putea ca ascultătorii să nu fie convingși și adversarul nu poate fi redus la tăcere“.

Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, lib. II. PG 7, 802—803:

„În conformitate cu acestea, parabolele trebuie să fie potrivite cu învățăturile clare și atunci explicația nu va aluneca în primejdia de a fi lămurite fals; ele vor fi explicate de toți în același fel și trupul adevărului va rămâne intact, bine ordonat în toate părțile lui și neclintit. Vrea însă cineva să lege spusele pline de taină și cele ascunse ochilor de explicația parabolelor, atunci totul este supus bunului plac, atunci nu mai există la nimeni nici un îndreptar, ci toți care explică parabolele au adevărurile lor speciale și ridică unele învățături împotriva altora,

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 448, 450, 455; P. Grelot, *La Bible...*, p. 328.

⁵⁰ În legătură cu înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi a se vedea D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 183—188.

care se contrazic și se opun, așa cum se întâmplă cu învățăturile filozofilor păgâni“.

II. Sensul tipic

1. Noțiunea de tip în Sfânta Scriptură

Înainte de a vorbi despre sensul tipic, dorim să ne oprim asupra noțiunii de tip (τύπος — typos), care, privită din punct de vedere etimologic înseamnă imagine, figură, exemplar încă nefinisat. Ea cuprinde în sine elementele caracteristice, dar acestea trebuie să fie încă prelucrate și desăvârșite pentru a ajunge la ceea ce tipul preînchipuie, adică la antitip. Antitipul este deci prezent într-o formă nedesăvârșită în tipul ce-l reprezintă. Tipul poate fi exprimat prin intermediul unei persoane, unei acțiuni, unui obiect sau unui eveniment. În Sfânta Scriptură, tipul este în mod obișnuit înfățișat printr-o realitate istorică a Vechiului Testament, care se împlinește în mod desăvârșit în Noul Testament. În felul acesta, evenimente sau persoane din Vechiul Testament devin tipuri ale unor evenimente sau persoane din Noul Testament, care constituie antitipurile lor. Adam este tipul celui ce avea să vină (Rom. 5, 14), adică al lui Hristos, iar potopul este interpretat de Sf. Apostol Petru (1 Petr. 3, 21) ca tip al Botezului. De asemenea, stânca duhovnicească de care vorbește Sf. Apostol Pavel (1 Cor. 10, 4) este socotită a fi tipul lui Hristos. Existența tipului este deci istorică, materială, dar aceasta primește de la Duhul Sfânt o însemnătate deosebită, care coexistă alături de cea istorică și se sprijină pe aceasta. Înțelesul sau sensul tipic, pe care-l primește o realitate vechi-testamentară, este deci lucrarea Duhului lui Dumnezeu⁵¹ și ea nu contrazice realitatea istorică. În consecință, *tipul este o realitate istorică cu caracter profetic, ce conține în sine o referință la antitipul reprezentat, fiind ridicat la semnificația lui deosebită prin lucrarea Duhului Sfânt*.⁵² Existența tipului aparține economiei mântuirii și ca lucrare a Duhului Sfânt poate fi transmisă de aghiograf fără ca acesta să-i sesizeze întru totul semnificația.

Prin faptul că tipul este o realitate istorică, el se deosebește de metaforă, parabolă sau alegorie, care sunt lipsite de această calitate și cu care tipul sau sensul tipic nu trebuie să fie confundate. De asemenea, nu trebuie uitat nici faptul că între tip și antitip există o asemănare, un raport care însă nu merge până la identificare, căci în acest caz n-ar mai fi vorba de tip, ci de istoria adevărată, de lucrul sau persoana prefigurată, tipul ar fi deci antitip.⁵³ În sfârșit, al treilea lucru ce nu trebuie uitat în cazul tipului este semnificația pe care el o primește din partea Duhului Sfânt, tipul fiind deci o consecință a lucrării Duhului. Fără această intervenție divină nu există tip adevărat, ci doar

⁵¹ Höpfl-Leloir, *Introductio* ..., p. 436; I. Moisesescu, *op. cit.*, p. 105; G. Maier, *op. cit.*, p. 70—72.

⁵² Höpfl-Leloir, *Introductio* ..., p. 436—437; I. Suciu, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ Fer. Ieronim, *Comm. in Os.* 11, 2, PL 25, 916.

o acomodare, o actualizare a textului sau a diferitelor persoane și evenimente biblice.⁵⁴

Privit din punctul de vedere al naturii lui, tipul poate fi reprezentat de *persoane* (Adam, Melchisedec, David, Solomon care prefigurau pe Hristos), de *lucruri* și *evenimente* (mana, șarpele de aramă înălțat de Moise, mielul pascal etc.) sau *precepte legale* (dispoziția de a nu zdrobi oasele mielului pascal (Ex. 12, 46 și In. 19, 36). Din punctul de vedere al raportului dintre tip și antitip putem vorbi despre *tipuri profetice* sau *alegorice*, care prefigurau lucruri ce aveau să se întâmple în viitor și se refereau, de obicei, la Hristos și împărăția întemeiată de El. În această categorie pot intra orice fel de tipuri, fie persoane, fie obiecte sau dispoziții legale. A doua categorie o constituie *tipurile morale* sau *tropologice* care prefigurări ale moravurilor vieții creștine. Circumciziunea prefigura tăierea împrejur a inimii pe care o primim în Hristos (Colos 2, 11). În sfârșit, a treia categorie ar reprezenta-o *tipurile anagogice*, care preînchipuie realitățile superioare, cerești. Cetatea Ierusalimului prefigura, de exemplu, Ierusalimul ceresc de care se vorbește în Apocalipsă (21, 2). Sfânta Scriptură a Vechiului Testament este bogată în exemple de tipuri profetice, cele tropologice și anagogice fiind mai puțin numeroase.

Între tip și simbol există anumite asemănări, ambele fiind realități ce urmăresc prin intermediul lor să transmită, în mod tainic, adevăruri religioase mai înalte. Cu toate acestea, între cele două există însă și deosebiri ce nu ne permit să ajungem la o confuzie a lor. Tipul este o realitate (persoană, lucru, precept) care-și are în sine rațiunea de a fi, pe când simbolul este lipsit de această proprietate, el justificându-se doar prin însemnarea sau semnificația simbolică pe care a primit-o, în afara acesteia nereprezentând nimic.

Tot așa, tipul se deosebește de exemplu, fiind inferior acestuia. Exemplul este demn de copiat și din acest motiv afirmăm că Iisus Hristos ne-a lăsat prin faptele Sale exemple și nu tipuri demne de urmat. Exemplele, faptele lui Iisus bunăoară, sunt mult superioare tipurilor ce au fost sugerate, adeseori, încă în Vechiul Testament. Această superioritate este subliniată de faptul că antitipul este superior tipului; David și Melchisedec rămânând tipuri inferioare antitipului Hristos, pe care l-au prefigurat. În fond, aici avem de a face cu deosebirea dintre tip și adevăr, ultimul fiind superior primului. Această evidentă diferență dintre tipurile Vechiului Testament și adevărurile Noului Testament a fost minunat exprimată de Sf. Ioan Hrisostom⁵⁵, care susținea că primele au fost date oamenilor ca unor copii, iar ultimile unor bărbați maturi și puternici.

⁵⁴ A se vedea pentru acest capitol Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 435—450; J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 392—484; I. Suciu, *op. cit.*, p. 61—70; I. Scriban, *op. cit.*, p. 56—65; Jean Breck, *La puissance de la parole*. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe, Paris, 1996, p. 41—42 consideră că „tipologia nu este numai un mod uman de interpretare. Ea este în primul rând modul divin de operare în istorie“.

⁵⁵ I. Moisescu, *op. cit.*, p. 106. „Tipul nu trebuie separat cu totul de adevăr, căci altfel nu ar mai fi tip; nici nu trebuie socotit egal cu adevărul, căci iarăși va deveni și el adevăr; ci trebuie să rămânem la măsura proprie ficăruia, nu socotind tipul în întregime adevăr, dar nici lipsindu-l cu totul de acesta. Căci, dacă el are totul, atunci și el este adevăr, iar dacă este lipsit cu totul, atunci nu poate fi tip“ *Omil. I la I Cor. X*, 1 PG 51, 248.

2. Existența tipului

Prezența tipului și a sensului tipic în Sfânta Scriptură nu este o invenție a ermineuticii, ci o realitate care poate fi, din mai multe puncte de vedere, probată cu numeroase argumente. Încercarea de a menționa câteva din aceste argumente va aduce o reală contribuție în ceea ce privește înțelegerea ființei sensului tipic și, de asemenea, în privința existenței acestui sens în Sfânta Scriptură.

a) **Mărturii ale Vechiului Testament.** Vechiul Testament ne oferă numeroase exemple de tipuri, în care persoane, acțiuni sau obiecte prefigurează realități ce aveau să se împlinească în mod desăvârșit în Noul Testament. Privite cu atenție, profetiile mesianice ne oferă deja o imagine a lui Mesia cel așteptat. Marile evenimente ale Vechiului Testament: eliberarea din robia egipteană, întoarcerea din captivitatea babiloniană, trecerea prin Marea Roșie ș.a. prefigurează evenimente ce se vor împlini prin întruparea lui Iisus Hristos. Melchisedec, David și alte personalități istorice ale Vechiului Testament întruchipează pe Mesia. Profetul Isaia, prin mulțimea proorociilor și amănunțelor legate de persoana lui Hristos, care i-au atras supranumele de evanghelistul Vechiului Testament, reușește să ne ofere o imagine bine conturată a nașterii, familiei și mai ales a patimilor Domnului. Amănunțele pe care cărțile și profetiile Vechiului Testament le oferă în legătură cu Mesia și activitatea sa sunt grăitoare, ele constituie prefigurări ale unor evenimente ce se împlinesc în Noul Testament, sensul tipic al acestor locuri fiind ușor de distins de cel literal.

b) **Iisus Hristos mărturisește prezența tipurilor.** Însuși Iisus mărturisește rolul Său de plinitor al Legii (Mt, 5, 17) și se folosește de persoane sau situații din Vechiul Testament, pe care le explică și le aplică la propria-I persoană. Ucenicilor Sf. Ioan Botezătorul, veniți să-L întrebe dacă El este cel așteptat, Iisus le răspunde: „... spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestesc” (Mt. 11, 4—5), aplicând cuvintele proorocului Isaia (29, 18—19; 35, 5) la El însuși. În discuția cu cărturarii și fariseii, Iisus citează „semnul lui Iona” (Mt. 12, 39 ș.u.) ca prefigurând patimile și învierea Sa. Tot aici, Iisus citează pe Solomon și se prezintă drept antitipul acestuia (Mt. 12, 42). De asemenea, gestul lui Moise de a fi înălțat șarpele în pustie este pus de Domnul în legătură cu activitatea Sa (Ioan 3, 14—15), iar templul din Ierusalim este luat ca tip al propriului Său trup (In 2, 19, 21). Citind pe Matei 21, 42 (Mc. 12, 10; Le. 20, 17) observăm că Domnul, referindu-se la Psalmul 117, 22, se consideră pe sine drept piatra cea din capul unghiului, pe care ziditorii au neglijat-o și n-au recunoscut-o ca atare. Întreaga activitate a Mântuitorului nu este decât o împlinire a Scrip-

⁵⁶ A se vedea amănunte pentru această parte la J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 394; S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchâtel, 1960; G. Jarpalău, *Valoarea interpretării tipologice a Vechiului Testament*, în: *Studii Teologice* Nr. 5—6/1981, p. 430—432; Vl. Prelipcean, *La parole de Dieu dans la vie de l'Eglise*, în: *De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, Bucurest, 1974; M. Basarab, *Domnul nostru Iisus Hristos ca interpret al Sfintei Scripturi*, în: *Mitrop. Ardealului* Nr. 5—6/1983, p. 280—296.

turii și acest lucru este mărturisit de Iisus până în ultimile clipe ale activității Sale pământești. (In. 19, 28; Lc. 22, 37; Mt. 14, 21; Mc. 14, 21). După învierea Sa din morți, Iisus mai explică încă odată Scriptura (cărțile lui Moise, Profeții și Psalmii) ucenicilor, subliniind faptul că toate s-au împlinit precum a fost scris (Lc. 24, 46—47).

c) **Mărturia Sfinților Apostoli.** Sf. Apostol și Evanghelist Matei urmărește să demonstreze faptul că Iisus este Fiul lui Dumnezeu cel prezis prin profeți, activitatea Mântuitorului fiind o împlinire a Scripturilor Vechiului Testament: „*Acestea toate s-au făcut ca să se îplinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice*“ (Mt. 1, 22; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 21, 4). Același apostol consideră fuga în Egipt (Mt. 2, 15) ca o împlinire a cuvintelor profetului Osea (11, 1), după cum tânguirea Rahilei (Ier. 31, 15) anunță plângerea după copiii omorâți din porunca lui Irod (Mt. 2, 17), iar textul din Matei 13, 35, referitor la tainele dumnezeiești, este anunțat deja în Psalmul 77, 22. Cumpărarea tarinei olarului (Ier. 32, 9; Zah. 11, 12—13) este interpretată ca prefigurând prețul vânzării Mântuitorului de către ucenicul Său Iuda (Mt. 29, 9 u.), iar nezdrobirea picioarelor lui Iisus (In. 19, 36) ca o împlinire a prescripțiilor Legii Vechiului Testament în legătură cu mielul pascal (Ex. 12, 46).

Sf. Apostol Pavel, în Epistola către Galateni (4, 24), vorbind de cele două soții ale lui Avraam, ca reprezentând cele două Testamente, dă textului istoric din Geneză o interpretare tipică, acceptând deci un dublu sens (literal și tipic) al acestuia. Agar și Sara, în cazul amintit, primesc „o altă interpretare“, Sf. Apostol Pavel folosind în acest loc cuvântul „alegoria“ (a spune altceva) în sens impropriu, înțelegând prin el interpretarea tipologică. Apostolul dorește să facă atenți pe galateni de faptul că Agar și Sara au și o altă interpretare, iar atenționarea este introdusă prin cuvântul „alegorie“, care sugerează, prin înțelesul lui semantic de a spune altceva, tocmai această nouă interpretare pe care o primesc în iconomia mântuirii sclava și soția lui Avraam. Mulți dintre interpreții Sfintei Scripturi, începând cu Sf. Ioan Hrisostom și până la cei de astăzi, sunt de acord în a vedea în Galateni 4, 24 o interpretare tipologică. Este adevărat că și opinia celor care văd aici o interpretare alegorică are partizanii ei. De fapt, sfera semantică a noțiunilor tip—tipologie și alegorie se întretaie în anumite privințe, atât una cât și cealaltă dorind să sublinieze un înțeles ce depășește sfera sensului literal-istoric. Ambele sunt de acord că în spatele literei este exprimat altceva. Această coincidență semantică, în ciuda unor reale diferențe dintre tip și alegorie, a dus pe mulți la confuzii regretabile. Pentru noi, cuvintele „alegorie“ din Galateni 4, 24 și „*typoi*“ și „*typikos*“ cu sensul de tipuri sau prefigurări și respectiv prefigurat, din 1 Corinteni 10, 6—11, nu fac decât să atragă atenția cititorilor că în cazurile amintite trebuie înțeles cel de-al doilea sens, cel tipic sau spiritual, pe care-l au anumite persoane, evenimente sau lucruri din Vechiul Testament. Aici avem cazul îndătinat, când autorul inspirat își introduce singur explicația figurilor de stil (comparație, parabolă, alegorie etc.) sau atrage atenția că textul este interpretat în sens tipic.

Același dumnezeiesc Apostol avertizează pe corinteni (1 Cor. 10, 1—11) că cele petrecute de iudei în pustie sunt în același timp și experiențe ce au o importanță ce trebuie luată în mod figurat (tipic) „și au

fost scrise spre p v tuirea noastră. Apa ce izvora din st nc   i trecerea Mării Ro ii prefigurau Botezul, după cum mana preinchipuia Euharistia. Tot a a, Sf. Pavel folosește cuvântul *typos*—tip în Romani 5, 14 pentru a desemna faptul că Adam prefigura pe Iisus Hristos. Pentru Sf. Apostol Petru (1 Petr. 3, 21), botezul creștin era antitipul potopului. Citind cu atenție Noul Testament vom observa  i în multe alte locuri cum Apostolii  i ucenicii Domnului considerau  nv  t tura Mântuitorului ca o împlinire a Scripturii Vechi, cum multe din evenimentele  i lucrurile anun ate părinților în Vechiul Testament s-au împlinit în zilele lor, ele fiind tipuri ale realizărilor din revelația lui Iisus Hristos.

d) **Mărturii ale Sfinților Părinți.** Teologia patristică a continuat tradiția primită de la Domnul  i Apostolii Săi în ceea ce privește mărturisirea sensului tipic al unor texte scripturistice. Din cele mai vechi timpuri, c iar  mediat după Sfinții Apostoli, Părinții Bisericii au afirmat credința lor în existența tipurilor  i a sensului tipic, alături de cel literal. Sf. Clement Romanul afirma în Epistola sa către Corinteni 12, 5—8: „Rahav a spus apoi b rba ilor pe care-i ascunsese: „ tiu bine că Dumnezeu vă dă vouă p m ntul acesta; că frică  i groază de voi i-a cuprins pe cei care-l locuiesc; deci c nd ve i lua cetatea, sc pa i-mă pe mine şi casa tatălui meu“.  i aceia i-au zis: „Va fi a a cum ne-ai grăit. Când vei afla că am venit adună pe to i ai tăi sub acoperi ul tău  i se vor m ntui, dar to i care vor fi g si i în afara casei tale vor pieri“.  i au mai spus să pună semn: să at rne de casa ei ceva ro u. Prin aceasta au făcut cunoscut de mai înainte că prin s ngele Domnului se vor m ntui toți cei ce cred  i nădăjduiesc în Dumnezeu. Vede i iub i ilor că în femeia aceasta avem nu numai credință, ci  i profe ie“.⁵⁷ Sf. Iustin Martirul  i Filozoful se pronun   mai clar, afirm nd, după ce  n ir  c teva exemple de tipuri din Vechiul Testament că: „Eu pot, prezent ndu-le una câte una, să ar t că toate prescrip iile lui Moise sunt tipuri (*typoi*), simboluri  i anun uri a ceea ce trebuia să se  nt mple în Hristos.“⁵⁸ Clement Alexandrinul considera că Dumnezeu s-a acomodat la slăbiciunea noastră, pentru a se face cunoscut nouă într-o formă accesibilă, trupească.  i pentru el, prezența tipului în Vechiul Testament este incontestabilă, Isaac, de exemplu, fiind tipul Domnului nostru Iisus Hristos care se aduce ca jertfă.⁵⁹

Origen, reprezentantul  colii alegorice din Alexandria, a susținut existența sensului spiritual pe care l-a extins însă la întreaga Sf nt  Scriptură.⁶⁰ Gre ala lui Origen a fost de a face din sensul tipic, căruia i-a asociat alegoria  i pe care-l găsim în unele locuri ale Vechiului Testament, o metodă exegetică a întregii Scripturi, ajung nd în exegeza sa la subtilit  i care pun în pericol existența sensului literal-istoric.  n cadrul sensului spiritual, Origen a distins trei aspecte: alegoric, tropologic

⁵⁷ Trad. românească PSB vol., 1, 52.

⁵⁸ Sf. Iustin Martirul  i Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 42, 4, PG 6, 565. Același Sfânt Părinte afirmă că circumceiziunea din ziua a opta este „tipul adevăratei circumceiziuni date în numele celui care a înviat în ziua a opta“ (*Dialogul*..., 43, 2; 41, 4).

⁵⁹ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 5, 23, 1—2.

⁶⁰ B. de Mangerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, p. 119.

și anagogic, susținând că plecând de la umbrele Legii vechi și de la imaginile noii Legi ajungem la viziunea adevărilor.⁶¹

Direcției alegorizante, practică de școală alexandrină, i-a fost opusă orientarea școlii antiohiene, care a combătut abuzul de alegorie și exagerările interpretării alexandrine. Alegoriei i-a fost opusă „*theoria*” sau contemplarea (sensul profund al textului) Scripturii, care nu contrazice istoria sau sensul literal, acesta afirmându-se, din contră, ca bază și susținător al contemplării, al ideilor mai înalte, duhovnicești. Sf. Ioan Hrisostom, ca reprezentant de seamă al exegezei antiohiene a susținut existența sensului tipic în Sfânta Scriptură, afirmând că cele scrise în Noul Testament au fost cunoscute mai dinainte și preînchipuite în Vechiul Testament.⁶² „Toate afirmațiile Scripturii, susținea același Sf. Părinte, pot fi împărțite în trei categorii: unele manifestă, dincolo de litera lor, un sens mai profund, obiect al *theoriei*; altele nu pot fi înțelese decât după enunțul lor literal; altele, în sfârșit, pot fi înțelese numai urmând sensul diferit al sunetului cuvintelor”.⁶³

Dovezile patristice referitoare la susținerea sensului tipic în Sfânta Scriptură sunt foarte numeroase. Sf. Grigorie de Nyssa⁶⁴, Sf. Atanasie cel Mare⁶⁵, Sf. Isidor Pelusiotul⁶⁶, Sf. Vasile cel Mare⁶⁷, Fer. Ieronim⁶⁸ sau Fer. Augustin,⁶⁹ care rezumă așa de expresiv această concepție prin cuvintele „*In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet*”, mărturisesc prezența tipului și a sensului tipic în Sfânta Scriptură.

e) **Sf. Liturghie, mărturie a sensului tipic.** Liturghia ortodoxă și cultul creștin în general sunt bogate în simboale și acțiuni tipice. Sf. Gherman al Constantinopolului, comentând ieșirea cu Sf. Daruri și așezarea lor pe antimisul de pe altar, spunea: „*Sfânta masă este antipul aceluia sfânt mormânt, jertfelnicul și, desigur, depozitul în care a fost așezat sfântul și preacuratul trup*.”⁷⁰ Pentru Sf. Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, „*al doilea și mare vohod ... arată a doua venire în slavă a lui Hristos din cer*.”⁷¹ În felul acesta, analizând momentele liturgice, vom găsi nenumărate exemple de susținere a existenței sensului spiritual al Sfintei Scripturi.⁷² Nicolae Cabasila, marele tâlcuitor al Sf. Liturghii, afirma: „*Întreaga slujbă este o icoană care înfățișează un singur trup al lucrării Mântuitorului în lume, făcând să se perinde pe dinaintea privirilor toate*

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 123—124.

⁶² Omilia 54 la Ioan, PG 59, 297; Omil. I la Efes., PG 62, 12; Omil. 4 la Colos., PG 62, 337—338; Cuvântul despre fericitul Avraam, PG 50, 743; Omil. 10 la Rom., PG 60, 475; Cuvânt. 6 despre Lazăr, PG 48, 1037; Omil. 12 Matei, PG 57, 205. A se vedea și alte amănunte în legătură cu sensul tipic la Sf. Ioan, la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 104—109.

⁶³ Sf. Ioan Hrisostom, Omil. la Ps. 9, 4, PG 55, 126—127, Omil. la Ps. 46, 1, PG 183—184.

⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Hexaemeron*, PG 44, 69.

⁶⁵ Sf. Atanasie cel Mare, *Scrisoare către Marcelin*, 13, PG 27, 25.

⁶⁶ PG 78, 1192.

⁶⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 21, PG 32, 164.

⁶⁸ Fer. Ieronim, *In Isaiam*, PL 24, 20.

⁶⁹ Fer. Augustin, *Quaest. in Hept.* 2, 73, PL 34, 623; *Contra adversarium legis et prophetarum* 1, 17. 35, PL 42, 623.

⁷⁰ *Comentariu liturgic*, PG 98, 420 și 421.

⁷¹ *Despre Sf. Liturghie*, cap. 98.

⁷² Pentru amănunte a se vedea P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972 și E. Braniște, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 298—333.

părțile ei de la început până la sfârșit. Așa de pildă, antifoanele care se cânta la începutul Sf. Liturghii, precum și cele ce se săvârșesc și se rostesc mai înainte, la Proskomidie, închipuiesc cea dintâi treaptă din lucrarea mântuitoare a lui Hristos; iar cele de după antifoane închipuiesc treapta următoare⁷³. Nu în zadar se susține că Liturghia ortodoxă în forma ei actuală este considerată ca o recapitulare a vieții pământești a Mântuitorului, pentru că, dacă urmărim cu atenție momentele Liturghiei, vom descoperi în ele toate evenimentele vieții Domnului, de la naștere și până la bucuria învierii lui întru slavă. Bazate pe citate sau aluzii la anumite locuri ale textului biblic, cultul ortodox, în general și Liturghia, în special, sunt o evocare a momentelor spirituale și a evenimentelor tipice exprimate în Sf. Scriptură.

3. Extinderea tipului în Sfânta Scriptură

Asupra faptului că tipul se întâlnește numai în Sf. Scriptură nu există nici o îndoială, specialiștii fiind de acord în a afirma că tipul este un fenomen propriu Scripturii. Numai Dumnezeu, autorul revelației cuprinsă în Sf. Scriptură, poate desemna o persoană, o acțiune, un eveniment sau un lucru să fie purtător al unei semnificații superioare, adică să servească drept tip pentru o realitate ce se va întâmpla în viitor. În consecință o carte neinspirată de Duhul Sfânt nu poate conține un sens tipic, pentru că ea este lipsită de lucrarea divină care imprimă sensul amintit.

Vechiul Testament ca „*pedagog spre Hristos*” (Gal. 3,24) conține tipuri care ne pregătesc și ne sugerează venirea lui Hristos. Legea Veche este privită, în general, ca o fază de pregătire a omenirii pentru venirea Legii celei noi în Iisus Hristos; Hristos însuși fiind considerat mărgăritarul de preț ce se găsea îngropat în ogorul Vechiului Testament.⁷⁴ Astfel privite lucrurile, între Vechiul și Noul Testament există o legătură firească și, în același timp, o unitate ce este subliniată și de caracterul hristocentric al Scripturii.⁷⁵ Vechiul Testament conține numeroase tipuri ale căror antitipuri se găsesc în paginile Noului Testament. Dar, dacă Hristos și revelația Sa au împlinit și desăvârșit promisiunile Vechiului Testament, umbra devenind realitate, tipul ajungând la antitip este firesc să ne întrebăm dacă Noul Testament mai poate conține tipuri și dacă da, atunci cum poate fi justificată prezența acestora în Legea Nouă? În această privință, Sf. Irineu, combătând pe gnosticii care interpretau anumite fapte ale lui Iisus ca tipuri pentru lucruri mai înalte, a fost categoric, respingând prezența tipului nou-testamentar prin simplul fapt că adevărul nu poate fi coborât din nou ca tip al altor realități.⁷⁶ Fer. Augustin era de părca că necesitatea tipurilor este suprimată prin venirea lui Iisus Hristos, pentru că „*acolo unde este prezent cel a cărui icoană o avem, icoana lui se înlătură*”.⁷⁷

⁷³ N. Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie*, Sources chrétiennes, Nr. 4 bis, Paris, 1967, p. 63.

⁷⁴ Origen, *Comentar la Matei*, PG 13, 856.

⁷⁵ Despre raportul dintre Vechiul și Noul Testament și unitatea lor a se vedea M. Chialda, *Raportul dintre Vechiul și Noul Testament* (Unitatea Sfintei Scripturi), în: *Biserica Ortodoxă Română*, Nr. 5—6/1981, p. 542—561.

⁷⁶ Sf. Irineu, *Adv. Haereses* 4, 1, PG 7, 976.

⁷⁷ Fer. Augustin, *Serm.* 74: n. 5.

Privită din acest punct de vedere, opinia Sf. Irineu, la care se alătură cea a Fer. Augustin, este corectă, pentru că Noul Testament nu conține tipuri mesianice de natura celor din Vechiul Testament. Desigur, este lipsit de sens de a căuta în revelația Noului Testament tipuri de natură mesianică, dar cei care au interpretat tipul și ca o prefigurare a celor cerești sau a fericirii viitoare, cu alte cuvinte tipuri anagogice, sunt de părere că prezența lor în Legea cea Nouă este normală și justificată. Sf. Ioan Hrisostom este foarte edificator în această privință: „*În adevăr, nu numai pe vremea patriarhului au avut loc tipuri, ci și pe vremea Domnului însuși. Căci prin cele săvârșite de El atunci se prevesteau multe fapte ce urmau să se întâmple în viitor*“.⁷⁸ Interpretând vindecarea slăbănogului de la Betezda, același Sfânt Părinte susține că minunea acestor vindecări este o prevestire a tainei Botezului: „*Care este modul vindecării? Ce taină are să se înțeleagă? Căci acestea nu au fost scrise la întâmplare, nici în zadar, ci ne descriu cele viitoare ca într-o figură și un tip, astfel ca să nu vătăm celor mulți tăria credinței un fapt extraordinar și întâmplat pe neașteptate. Ce este deci aceea, ce descrie? Trebuia să dea un botez, care are multă putere și har, un botez care curăță toate păcatele și face vii pe cei morți*“⁷⁹ Pentru Sf. Ioan Damaschinul,⁸⁰ Cina euharistică s-ar referi, în însăși interpretarea Domnului, la fericirea cerească (Mt. 26, 29), după cum căderea Ierusalimului ar constitui o prefigurare a sfârșitului lumii. Privite din acest punct de vedere, fapte și gesturi din viața Mântuitorului au fost considerate ca prefigurări viitoare din viața Bisericii. Corabia lui Petru, de exemplu, navigând pe marea agitată de valuri, este adeseori interpretată ca tipul Bisericii persecutate, după cum tot ca tipuri au fost interpretate și alungarea negustorilor din templu (Mt. 21, 13) sau gestul tâlharului de pe cruce (Lc. 23, 40). Trebuie să remarcăm însă, alături de alți interpreți, că acest gen de tip ca și cel pe care-l găsim în cult este deosebit de cel mesianic; el fiind de natură didactică și este considerat ca tip doar în sens larg, deosebindu-se de sensul tipic propriu-zis care are natură profetică.⁸¹

4. Sensul tipic

Existența tipurilor în Sfânta Scriptură a dus la convingerea că anumite locuri ale ei poartă pe lângă sensul literal și un sens tipic, de care interpretul trebuie să țină cont în explicarea cuvântului lui Dumnezeu. *Sensul tipic ar desemna deci semnificația deosebită pe care o primesc de la Duhul Sfânt, în iconomia mântuirii, anumite persoane, acțiuni, obiecte, evenimente sau precepte ca întruchipări ale unor realizări desăvârșite în viitor.* Sensul tipic există alături de cel literal, pe care-l sprijină și nu-l contrazice și nici nu-l anulează. Între cele două există un raport complementar ce ar putea fi comparat cu raportul dintre trup și

⁷⁸ Sf. Ioan Hrisostom, *Omil. 8 la Matei*, PG 57, 85, la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁹ Sf. Ioan Hrisostom, *Omil. 36 la Ioan*, PG 59, 203, la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 110—111.

⁸⁰ Sf. Ioan Damaschinul, *De fide orthod.* 4, 13, PG 94, 1144—1153.

⁸¹ Sf. Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, PG 69 508 la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, București, 1978, p. 121.

suflet în cazul ființei omenești. Sensul tipic a fost numit și *spiritual* pentru faptul că se ocupă de realități superioare, spirituale și, deasemenea, pentru că el este rezultatul lucrării Duhului Sfânt. Privit din punct de vedere al faptului că el cuprinde lucruri ascunse sub realitatea literei, acest sens a fost denumit și *mistic* (*μυστικ* — *miein* — a ascunde). Cei ce au dorit să sublinieze în mod deosebit diferența față de sensul literal, l-au denumit *real sau al lucrurilor* (*realis sau sensus rerum*). De asemenea a fost numit, în mod cu totul impropriu, *alegoric*, în înțelesul că spune altceva decât exprimă în mod normal litera.⁸² Noi optăm pentru denumirea de sens tipic, cea mai răspândită în Biserica Ortodoxă și care evită neînțelegerile evocate de numele de sens alegoric, care ne duce cu gândul la abuzul de alegorie practicat de școala alexandrină.

a) **Împărțirea sensului tipic.** O primă împărțire, urmând pe cea a sensului literal, o avem în departajarea sensului tipic în *propriu* și *impropriu*. Prin sensul tipic propriu înțelegem acele cazuri în care cuvintele își mențin sau sunt luate în semnificația lor naturală. Dispoziția legii Vechiului Testament de a nu zdrobi oasele mielului pascal (Ex. 12, 46) este o prefigurare a faptului că soldații romani n-au zdrobit fluierele (tibia) picioarelor lui Iisus, împlinind, în felul acesta, Scriptura (In. 19, 36). În acest caz, cuvântul „oasele” trebuie luat în sens propriu. Atunci când întâlnim sensul tipic impropriu, cuvintele sunt folosite în sens figurat: „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului” (Ps. 117, 22; Is. 28, 16; Zah. 3, 9). Cuvântul „piatra” din propoziția „piatra cea din capul unghiului” a fost luat în sens figurat și este aplicat de scriitorii Noului Testament cu referire la Hristos (Mt. 21, 42; Mc. 12, 10; Lc. 20, 17; F. Ap. 4, 11; 1 Petr. 2, 4, 6—7), care a fost respins de iudei.

Având în vedere natura și împărțirea tipului, sensul tipic se împarte în *profetic*, *alegoric* sau *dogmatic* cuprinzând tipurile referitoare la Hristos și Biserica întemeiată de El. În această primă categorie pot intra, între altele, șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie (Num. 21, 8), care preînchipuia înălțarea lui Hristos pe cruce (In. 3, 14) sau mielul pascal ca tip al jertfei adusă de Domnul însuși (In. 19, 36).

Alături de sensul tipic profetic, ermineuții deosebesc și prezența altor aspecte ale aceluiași sens, și anume: sensul tipic *moral* sau *tropologic* și sensul tipic *anagogic*. Primul cuprinde tipurile ce se referă la doctrina morală a Bisericii, unde putem cita tăierea împrejur (Gen. 17, 10) ca o prefigurare a tăierii împrejur în Hristos (Col. 2, 11), iar cel de al doilea grupează tipuri referitoare la viața viitoare, cum ar fi repausul sabatic ca prefigurare a „odihnei în Dumnezeu” (Evr. 4, 9 u). Sf. Ioan Hrisostom înțelege anagogia și interpretarea anagogică a Sf. Scripturi ca o

⁸² Oricare din aceste denumiri însă nu acoperă decât parțial ceea ce ermineutica a dorit să exprime prin acest sens. S-au exprimat rezerve asupra cuvintelor (termenilor) *spiritual* și *mistic*, care au primit noi înțelesuri față de cel în care ele au fost folosite în exegeza patristică. Denumirea de „sensul spiritual al Scripturii” este astăzi mult mai bogată decât ceea ce înțelegem prin sensul tipic. Termenul de sensul real sau al lucrurilor a rămas doar în manualele de ermineutică, fără să aibe o răspândire practică în teologia ortodoxă. Față de denumirea „sensul alegoric” se manifestă o anumită rezervă ce are la bază, desigur, și abuzul de alegorie practicat de unii scriitori bisericești în exegeza școlii din Alexandria.

extindere a ideii existente în sensul literal istoric la lucruri mai înalte⁸³, care nu desființează istoria.

b) **Abuzuri de interpretare referitoare la sensul tipic.** De-a lungul istoriei exegezei s-au observat tendințe diferite în ceea ce privește atitudinea exegeților față de sensul tipic. Unii au respins existența acestui sens ca nefondată, considerând că n-ar fi vorba de un sens tipic, ci de o acomodare a predicii Apostolilor la explicarea dată de iudeii contemporani. Între adversarii sensului tipic s-au numărat maniheii, marcioniții și raționaliștii tuturor timpurilor. Teodor de Mopsuestia (†428), condamnat de Sinodul V ecumenic (553), a respins, de asemenea, interpretarea și sensul tipic al Sfintei Scripturi. Exemplul acestuia a fost urmat în evul mediu de Hugo Grotius (†1645), de Richard Simon (†1712) și începând cu J. G. Rau (*Freimüthige Untersuchung der Typologie*, Erlangen, 1784), din a doua jumătate a secolului XVIII, de tot mai mulți teologi protestanți, care refuzau să acorde atenție interpretării sau sensului tipic. Pentru acești teologi, sensul tipic aparține istoriei exegezei, marcând o etapă în dezvoltarea acesteia, dar astăzi el nu mai reține atenția exegeților. Grupul celor ce neagă existența tipurilor poartă numele de antifigurist.

O altă categorie a teologilor se situează la extrema opusă, considerând că fiecare loc din Sfânta Scriptură poate fi interpretat și spiritual, deci ar deține un sens tipic, luat adeseori în înțelesul de alegoric. Exagerarea este veche și o întâlnim deja la Clement Alexandrinul și la maestrul acestei interpretări, la Origen, reprezentantul tipic al școlii exegetice din Alexandria. În Apus, urmașii acestei școli, Sf. Ambrozie al Milanului și într-o oarecare măsură Sf. Grigorie cel Mare, au căzut în greșeala de a generaliza prezența sensului tipic la întreaga Sf. Scriptură. Exagerarea nu s-a oprit însă la epoca patristică, ci și-a găsit adepți și mai târziu în J. Cocceius (†1669) și federaliștii din Olanda, precum și în figuriștii francezi din sec. XVIII. Excesul de alegorie a dus la disprețul față de sensul literal-istoric, culminând printr-o exegeză în care fantezia nu mai cunoștea nici o frână și în care, de multe ori, evenimentele contemporane exegeților erau interpretate ca împliniri ale unor preziceri biblice.

Într-o altă formă, alegorizarea se practică până astăzi de către unii interpreți, mai ales în cazul omiliilor, unde se observă propriu-zis o acomodare ce urmărește scopuri morale. Acomodarea însă n-are în vedere expunerea intenției autorului, ci pe baza unor asemănări cu evenimentele sau situațiile biblice se subliniază anumite idei dogmatice sau învățături morale. Acomodarea nu reprezintă propriu-zis un sens biblic, ci o prelucrare a interpretului pe temeiul unor fapte biblice, care poate aluneca adeseori în nebănuite interpretări. Autorul Epistolei lui Barnaba, de exemplu, interpretează alegoric pomul de lângă apă, din Psalmul 1, 3, ca prefigurând crucea și botezul.⁸⁴

De un oarecare succes s-a bucurat, cel puțin în primele secole ale creștinismului, interpretarea ce sta sub influența cabaliștilor iudei. Adepții acestei interpretări acordau o atenție exagerată literelor și cifrelor

⁸³ A se vedea pe larg concepția Sf. Ioan Hrisostom la I. Moiescu, *op. cit.*, p. 98—111.

⁸⁴ *Epistola lui Barnaba*, 10, 7—8, trad. rom. PSB, vol. 1, p. 128; I. Suciuc, *op. cit.*, p. 69.

Sfintei Scripturi, în care căutau răspunsuri la diferite probleme ale epocii. Cifrele din Apocalipsă au preocupat în mod cu totul deosebit pe unii interpreți ai Scripturii, în care au căutat descifrarea anumitor taine, pe care cartea le transmitea celor șapte Biserici din Asia Mică. Dar, nu numai Apocalipsa, ci și alte locuri ale Scripturii au fost interpretate în acest fel. Tot autorul Epistolei către Barnabă ne oferă un astfel de exemplu, în care consideră că numărul oamenilor de casă a lui Avraam (318) reprezintă o prescurtare a numelui lui Iisus și al crucii.⁸⁵

Sfera semantică a noțiunilor de tip și alegorie este așa cum am mai spus înrudită, iar interferența lor a provocat uneori confuzii. Atât tipul cât și alegoria se ocupă cu sensul „ascuns” pe care-l pot exprima anumite texte biblice, dar dincolo de acest aspect comun, între cele două există diferențe care exclud confuzia. Am observat că tipul este o realitate istorică ce-și păstrează această calitate și în interpretarea tipologică. De fapt, în interpretarea tipologică înțelesul sau semnificația tipului (persoană, eveniment sau obiect) se mișcă între cele două puncte reale, istorice, reprezentate de tip și antitip. Interpretarea pornește de la promisiune ca să ajungă la împlinire, iar din punctul de vedere divin, tipologia reprezintă maniera divină de a interveni în istorie (J. Breck, *La puissance de la Parole* ... p. 41—42). În fond, între tip și antitip există o corespondență graduală care este asigurată prin identitatea acțiunii divine.

În privința alegoriei trebuie să distingem de la început figura de stil sau retorică, de care ne-am ocupat deja în cadrul tropilor, și interpretarea alegorică. Alegoria prin intermediul textului încearcă să spună altceva, ea caută prin metaforă sau imaginea artistică concretă să transmită o noțiune abstractă. Metoda alegorică de interpretare se mișcă, de asemenea, între două puncte: imaginea artistică — o creație fictivă a autorului sau interpretului — și ideea pe care o ascunde. Spre deosebire de tip și tipologie însă, atât alegoria cât și interpretarea alegorică sunt lipsite de realitate istorică. Alegoria transferă sensul alegoric sau spiritual (tipic) în viața spirituală a individului și prin aceasta deschide porți nebănuite subiectivismului. În școala alexandrină, sensul spiritual, tipic a fost adeseori asociat cu alegoria, care a fost considerată ca o posibilitate de descoperire (revelare) și descifrare a textului biblic. În metoda alegorică, în care s-a încercat explicarea tipului prin alegorie, acesta a fost transferat din realitatea istorică în domeniul abstract al filozofiei și al ideilor platonice sub influența cărora se găseau adepții școlii alexandrine.

Abuzul de alegorie a fost însă stigmatizat la timp de către Biserică. Admisă în unele cazuri, alegoria a fost respinsă însă ca principiu general de interpretare a Sf. Scripturi, văzându-se în ea, de multe ori, o încercare de a desființa sensul literal-istoric și de a favoriza influențe străine creștinismului sau de a prezenta un suport biblic unor idei personale, ce nu se găseau în Sf. Scriptură. Școala exegetică din Antiohia s-a ridicat împotriva generalizării alegoriei ca metodă de interpretare și, fără să nege existența sensului tipic, alegoric pentru unele locuri ale Sf. Scrip-

⁸⁵ Epistola lui Barnabă 9, 8 trad. cit. p. 125. Același număr este interpretat în tradiția iudaică drept o referință la numele lui Eliazar, căci din adunarea numerelor pe care le reprezintă literele acestui nume obținem cifra de 318 (Gen. 14, 14). Cf. *Traduction oecuménique de la Bible, Ancien Testament*, Paris, 1976, p. 65.

turi, a restabilit rolul și importanța sensului literal și, de asemenea, rolul textului biblic. Alegoriei i-a fost opusă „*theoria*” sau contemplarea, prin intermediul căreia, sfântul autor vizează mai întâi un eveniment concret din istoria lui Israel, dar care poate fi tip sau prefigurare al unui eveniment mesianic. Părinți și exegeți de o valoare deosebită ca Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Vasile cel Mare, Fericiții Ieronim sau Augustin au combătut exagerările școlii exegetice alexandrine, fără însă să nege existența tipului pentru anumite locuri din Sfânta Scriptură.

c) **Considerații cu privire la stabilirea și explicarea sensului tipic.** Pentru recunoașterea existenței sensului tipic în Sf. Scriptură, cât și pentru a putea stăvili abuzul ce s-a făcut în acest domeniu, Ermineutica biblică oferă câteva principii, care au la bază tradiția exegetică a Bisericii.

De la început trebuie să subliniem faptul că tipul și sensul tipic sunt proprii Scripturii. Ele reprezintă o lucrare a Sfântului Duh, prin care, într-o formă voalată, se transmite un adevăr superior din istoria mântuirii. Ca lucrare a Duhului Sfânt, sensul tipic nu poate fi prezent decât în cărțile în care Duhul Sfânt este acceptat ca autor. Dar, după cum am văzut, și în acest caz, doar în anumite locuri ale textului biblic putem vorbi de un sens tipic, alături de sensul literal. Rămâne deci ca o problemă ermineutică faptul de a stabili când și în ce caz textul biblic are alături de sensul literal și o semnificație sau un sens tipic.

1. — Un criteriu sigur în această privință ni-l oferă chiar Sfânta Scriptura. Ea însăși mărturisește prin autorii inspirați, care reproduc declarații ale Mântuitorului sau convingeri apostolice că anumite locuri ale revelației au un sens tipic (Mt. 2, 15; In. 3, 14; 19, 36; Rom. 5, 14; 1 Cor. 10, 1—11; Gal. 4, 24; Colos. 2, 17; Evr. 7, 8).

2. — Tot așa trebuie să acceptăm sensul tipic în acele locuri în care Tradiția Bisericii îl mărturisește în mod expres. Părinții Bisericii, ca martori ai tradiției exegetice, au mărturisit în mod unanim despre anumite locuri din Sfânta Scriptură că dețin un sens tipic. Jertfa lui Melchisedec (pâine și vin Gen. 14, 18) a fost interpretată de marea majoritate a Sfinților Părinți ca tip al jertfei lui Hristos la ultima Sa cină, după cum sacrificiul lui Isaac preînchipuia jertfa Fiului lui Dumnezeu. Atât declarațiile scriitorilor inspirați, cât și mărturisirile pe care Biserica le-a înregistrat în tradiția ei exegetică prin consensul Sfinților Părinți fac parte din convingerea Bisericii în existența tipului în Sfânta Scriptură.

3. — În încercarea de a explica tipul, interpretul trebuie să caute asemănarea dintre tip și antitip, dar în această explicare nu trebuie căutată o paralelă între fiecare trăsătură naturală a tipului cu cea a antitipului. Tipul rămâne o umbră a adevărului, de aceea asemănarea se caută în credință și nu pe cale naturală, pentru că umbra nu poate acoperi în mod deplin antitipul pe care-l prefigurează. De exemplu: pomul vieții (Gen. 3, 22) ca tip al Sfintei Euharistii sau azima ca tipul purității creștine (1 Cor. 5, 8).

4. — Sensul tipic poate fi folosit alături de sensul literal în argumentările dogmatice ca un sens descoperit de Duhul Sfânt.

5. — Nu trebuie uitat faptul că tipul (persoane, evenimente, lucruri) reprezintă o realitate istorică ce nu este desființată în interpretarea tipologică, ci ea coexistă cu aceasta. Prin intermediul acestei realități se

transmite, în fond, sensul ascuns, tipic. Realitatea istorică, mereu prezentă, joacă deci rolul de vehicol al tipului. În schimb, alegoria ca interpretare biblică se bazează pe un șir de metafore ce dau naștere unui tablou alegoric și care nu corespunde realității, pentru că scopul lui este de a sugera altceva (M-J. Lagrange, *Saint Paul, Épitre aux Galates*, Paris 1950, p. 123). Or, tocmai în raportul sau relația lor față de realitatea istorică constă diferența categorică între tip-tipologie și interpretarea alegorică.

Despre existența tipului și interpretarea lui.

Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 42, la Facere*, Părinți și Scriitorii Bisericești (PSB) nr. 22, traducerea românească de Pr. D. Fecioru, București 1989, p. 23—24.

„Scriptura spune că Melchisedec era „împărat al Salemului“. De acesta vorbește și fericitul Pavel în epistola scrisă către evreii care crezuseră; vorbește și de numele lui și de cetatea lui; și tâlcuiește însemnarea numelui, făcând și etimologia cuvântului, spunând „Melchisedec, împăratul dreptății“ (Evr. 7, 2). Într-adevăr, în limba ebraică, Melhi înseamnă împărăție, iar Sedac, dreptate. Vorbind apoi de numele cetății, Pavel spune: „Împărat al păcii“ (Evr. 7, 2), că Salem înseamnă pace. În ce privește „preot“, era preot, pentru că însuși se făcuse preot — că așa erau atunci preoții — fie că-i dădu-se această cinste oamenii lui din pricina vârstei înaintate, fie că el însuși a îndeplinit slujbe preotești ca Noe, ca Avel, ca Avraam, când au adus jertfe. De altfel, Melchisedec avea să fie tip al lui Hristos. De aceea și Pavel, tâlcuind așa cuvântul, zice: „Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, care asemănându-se Fiului lui Dumnezeu rămâne preot pentru totdeauna“ (Evr. 7, 3).

Dar cum se poate, m-ar întreba cineva, că un om să fie fără tată, fără mamă, să nu aibă nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții?

Ai auzit doar că Melchisedec este tip al lui Hristos! Nu te minuna, dar, și nici nu căuta în tip identitate în toate; nici n-ar fi tip, dacă ar fi identic în toate cu cel pe care îl prefigurează“.

EURISTICA

Numele derivă de la verbul ἐπινοεῖν — evriskein și înseamnă a descoperi, a găsi, a afla, desemnând în cazul disciplinei noastre acțiunea de descoperire a sensului textului biblic. Fericitul Augustin a definit pe scurt Ermineutica drept *modus inveniendi, quae intelligenda sunt*.¹ Cu alte cuvinte, euristica se va ocupa cu descoperirea, cu aflarea celor ce trebuie să fie înțelese dintr-un text. Atâta vreme cât ea se va ocupa cu un text oarecare, la care nu se pune problema inspirației sau a lui Dumnezeu ca autor, euristica tratează regulile de descoperire a sensului textului în general, reguli valabile pentru orice text. Întrucât Sfânta Scriptură reprezintă o colaborare dintre aghiograf și Duhul Sfânt, caracterul ei divino-uman impune, pentru descoperirea sensului ei și altfel de reguli decât cele pe care le aplicăm unui text obișnuit, neinspirat. Cu alte cuvinte, în cazul textului biblic, euristica întrebuintează pe lângă normele generale, valabile pentru orice text literar și reguli speciale, care decurg din caracterul inspirat al textului Sfintei Scripturi. Conform celor afirmate, Euristica biblică se împarte în două părți: a) *Euristica generală sau literară*, care va opera cu normele științifice, raționale de aflare a sensului unui text literar și b) *Euristica specială, dogmatică sau teologică* care, ținând cont de caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, va aplica pentru investigarea acesteia, pe lângă normele literare, reguli speciale, teologice.

EURISTICA GENERALĂ, LITERARĂ

Așa după cum am afirmat această parte a euristicii se va ocupa cu studiul normelor generale, raționale de investigare a sensului unui text literar. Ea este preocupată de aflarea înțelesului pe care-l au cuvintele în cadrul unei limbi, a regulilor după care acestea se îmbină în mod constant, adică de modul de întrebuintare a limbii, de legătura ce există între textul analizat și contextul în care acesta se încadrează, precum și de ajutoarele contextului. Un rol deosebit de important în aflarea sensului sau semnificației unui text îl au împrejurările istorice și locurile paralele, care pot face lumină în interesul interpretului de a descoperi înțelesul textului.

¹ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 1, 1, PL 34, 19 precizează că este vorba mai întâi de un act de înțelegere a Scripturii, deci de descoperire a sensului ei și apoi de cel al expunerii celor înțelese.

1. Întrebuințarea limbii

Vechile noastre Ermeneutici² își intitulau acest capitol: Uzul vorbirii, de la latinescu „usus loquendi” și tratau aici problema practicii vorbirii sau a folosirii limbii cu tot ceea ce aparține ei. Întrebuințarea limbii își propune să analizeze relația ce se stabilește între gândire și exprimarea ei într-o anumită epocă, să examineze semnificația pe care o au cuvintele în mod constant, precum și înlănțuirea și raportul stabilit între ele în cuprinsul unei fraze. Pentru acest lucru este nevoie de cunoașterea temeinică a limbii și chiar a dialectelor pentru a putea sesiza, până la cele mai subtile nuanțe, sensul textului. În înțelesul cuvintelor și al folosirii lor se poate observa o evoluție. Cuvintele au o semnificație de bază, originară, fundamentală, dar într-o anumită epocă și în împrejurări deosebite, ele pot primi și alte însemnări, care pot estompa prima însemnare sau pot coexista cu aceasta. Limba reproduce fidel etapele de dezvoltare economică a societății, precum și procesul istoric prin care aceasta și cultura ce o însoțește trec. Din acest motiv, în limbă se pot observa cuvinte și semnificații, care, într-o anumită epocă dispar, din circulație, pentru a face loc unor sensuri noi sau chiar unor cuvinte noi ce oglindesc transformările istorice, sociale și culturale ale societății. Cuvântul *băptisma* însemna inițial scufundare, iar în Biserica primelor secole, el a primit sensul de botez, tot așa după cum *ecclesia* indica la început adunarea oamenilor aleși, iar mai târziu a primit sensul de adunare religioasă, pentru ca în Noul Testament cuvântul să desemneze Biserica lui Iisus Hristos (Mt. 16, 18; 1 Tim. 3, 15).

Luând în considerare numărul vorbitorilor unei limbi, putem vorbi de o *practică generală* în folosirea ei, respectată de toți vorbitorii, de o *folosire particulară*, restrânsă la un anumit grup sau o *întrebuințare individuală*, pentru cazurile când limba devine specifică unui anumit autor. În Sf. Scriptură a Vechiului Testament, profeții au constituit un grup al cărui limbaj poate fi desemnat ca particular. Folosind expresii tipice ca „*întunecarea soarelui și a lunii*” (Am. 8, 9; Is. 13, 10; Ioil 2, 10; Is. 24, 23) sau vorbind despre „*cutremurarea pământului*” (Am. 9, 5; Ps. 96, 4; Mih. 1, 4; Naum 1, 5) și despre „*pierderea strălucirii stelelor*” (Ioil 2, 10), profeții exprimau cu mult înaintea anumite transformări sociale sau evenimente istorice. Ei erau convinși că sunt purtătorii revelației, că Dumnezeu le împărtășește anumite taine, pe care trebuie să le facă cunoscute contemporanilor (Am. 7, 15; Is. 6, 9). Așa se explică faptul că profeții afirmau: „*Fost-a cuvântul Domnului către mine* (Ier. 1, 1), „*Așa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul Dumnezeu*” (Am. 7, 1. 4. 7), „*Am auzit glasul Domnului care zicea*” (Is. 6, 8) sau „*cuvântul Domnului care a fost către*” (Mih. 1, 1), toate formele, care ca și altele asemănătoare, erau folosite doar de profeți și prin care ei introduceau mesajul divin adresat oamenilor.

De asemenea, tot ca o caracteristică a limbajului profetic poate fi semnalată lipsa de perspectivă în descrierea evenimentelor.³ În expunerea profeților, evenimentele viitoare apar, adeseori, ca trecute sau cele care se vor întâmpla în viitorul apropiat, sunt prezentate pe același plan sau amestecate cu altele mai îndepărtate. Un minunat exemplu în această

² I. Suciu, *op. cit.*, p. 72; I. Scriban, *op. cit.*, p. 59; C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 56.

³ *Studiul Vechiului Testament. Manual pentru Institutele teologice*, București, 1985, p. 220.

direcție ne oferă proorocul Isaia (40, 1 u; 60—61), care expune în același tablou eliberarea poporului evreu din robia babiloniană cu anunțarea unui înaintemergător și a eliberării oamenilor de sub robia păcatului prin intervenția lui Mesia. În Noul Testament, Sf. Evanghelist Matei (24) oferă, de asemenea, un caz clasic de lipsă de perspectivă în expunerea evenimentelor, el prezentând căderea Ierusalimului pe același plan cu sfârșitul lumii. Limbajul profetic, cu expresiile și felul lui de a prezenta evenimentele, trebuie să fie bine cunoscut interpretului pentru a putea sesiza adevăratul sens al textului și pentru a evita eventualele exagerări și false interpretări.

Cărțile și fragmentele poetice conțin un limbaj aparte, care prezintă suficiente particularități ce ne îndreptătesc să vorbim de un limbaj particular, poetic ce trebuie cunoscut de interpretul Sfintei Scripturi. Expresiile poetice, a căror înțeles este îngreuiat de multe ori și prin vechimea lor, necesită o bună cunoaștere pentru a evita neînțelegerea și a învinge timpul care s-a interpus între autorul lor și interpretul zilelor noastre.⁴ Prin expresii ca: „*spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele așternutul meu voi uda*“ (Ps. 6, 6) sau „*Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți*“ (Ps. 50, 8), autorul exprima căința și respectiv speranța curățirii prin harul lui Dumnezeu. Cunoașterea prozodiei ebraice, adică a legilor versificației, urmărind raportul dintre silabele unui vers, accentul și lungimea lor nu poate decât să servească la descoperirea sensului urmărit de autor.

Folosirea limbii de către toți vorbitorii stă și ea sub cele mai diferite influențe, care determină anumite schimbări lexicale, reflectate în apariția sau dispariția de noi cuvinte, precum și în introducerea unor sensuri derivate ale cuvintelor ce aparțin sau caracterizează o anumită epocă. Circulația unor cuvinte poate fi limitată la un anumit loc, caz în care ele alcătuiesc grupul așa-numitelor regionalisme (de exemplu: cîlicismele) sau sensul lor, sub influența unor concepții religioase, este limitat la domeniul religios, în cadrul căruia folosirea cuvintelor primește un înțeles nou. Datinile poporului evreu, precum și nivelul lui cultural pot constitui alături de alte cauze (istorice, sociale, culturale) factori care determină apariția de noi cuvinte sau noi sensuri ale vechilor cuvinte. Toate aceste mișcări și transformări lexicale, interpretul le găsește în dicționarele sau lexicoanele de specialitate și ele trebuie să fie cunoscute de cel ce caută interpretarea autentică a textului biblic.

Am amintit însă că putem vorbi și de o folosire individuală a limbii, aceasta caracterizând pe un autor, care ca și poetul și-a permis întrebuițarea unui cuvânt într-un sens nou, propriu. Sf. Ioan obișnuia, bunăoară, să folosească expresiile: „*lucrează adevărul*“ (In. 3, 21), „*săvârșim adevărul*“ (1 In. 1, 6), „*a umbla întru adevăr*“ (2 In. 1, 4), „*a cunoaște adevărul*“ (2 In. 1, 1) și înțelegea prin ele maniera de a trăi în conformitate cu adevărul revelat de Dumnezeu. Expresia „*a rămâne în lumină*“ (1 In. 2, 10) evoca viața de curățenie spirituală oferită de Iisus Hristos, iar afirmația „*a rămâne întru întuneric*“ sau „*a umbla în întuneric*“ (1 In. 2, 11; In 12, 35) desemna contrariul, adică pe cei ce au rămas în lumea păcatului, rătăcind întru neștiință. Fiecare scriitor are un stil propriu, întrebuițând imagini și turnuri ale limbii, cuvinte și idei care-i

⁴ Pentru caracteristicile poeziei ebraice a se vedea în limba română *Studiul Vechiului Testament*, p. 324—330, precum și alte manuale de introducere în Vechiul Testament la capitolul cărțile poetice.

sunt proprii și care-l caracterizează în așa măsură încât cunoașterea acestora devine necesară pentru înțuirea sensului și pentru o interpretare corectă a textului.

2. Limbajul biblic sau întrebuintarea biblică a vorbirii

Revelația lui Dumnezeu, transmisă oamenilor prin intermediul scriitorilor sfinți, s-a făcut pentru a-și atinge scopul, într-un limbaj pe care aceștia să-l poată înțelege. Cu alte cuvinte, autorii inspirați au transmis voința lui Dumnezeu într-o formă de gândire și într-o limbă care erau cunoscute destinatarilor. Interesul pentru cunoașterea limbajului Sfintei Scripturi reiese și din importanța mesajului ei, care trebuie înțeles și nicidecum pecetluit și păstrat pentru un grup restrâns de inițiați. Profeții și predicatorii cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament au întrebuintat un limbaj folosit de contemporanii lor, după cum Mântuitorul și Apostolii se adresează ascultătorilor în limba vorbită și înțeleasă de aceștia. Sfânta Scriptură este scrisă în ebraică, aramaică și greacă de niște autori, care, în majoritatea lor, au fost evrei. Ea este adresată oamenilor și din acest motiv a fost scrisă într-un limbaj accesibil lor⁵, într-o limbă în care autorii comunicau în modul cel mai normal cu contemporanii lor. Din această cauză, limba sau limbile în care au fost scrise cărțile Sfintei Scripturi trebuie cunoscute de interpret. Gramatica, particularitățile de limbă, cu eventualele dialecte, trebuie să formeze obiectul preocupărilor exegetului cuvântului lui Dumnezeu, care va face apel la limbile originale ale textului biblic ca la niște mijloace ajutătoare pentru o bună înțelegere a mesajului divin.⁶

Analizând limbile în care s-au exprimat autorii Sf. Scripturi vom observa câteva influențe sau particularități ale acestora. Faptul că aproape toți scriitorii biblici au fost evrei are serioase consecințe. Chiar și în cărțile care s-au scris în limba greacă observăm o puternică influență a gândirii și a limbii ebraice. De asemenea, un rol important în exprimarea folosită în Noul Testament l-a jucat noua concepție creștină, prin intermediul căreia unele cuvinte au primit sensuri noi⁷, fiind folosite ca termeni tehnici creștini. Dar, nu numai acestea, ci și multe altele au fost influențate exercitate asupra limbajului biblic și care s-au păstrat în Sfânta Scriptură la nivel lexical sau gramatical.

a) **Ebraismele și influența altor limbi.** Este absolut normal ca limba greacă a cărților Noului Testament să conțină o serie de elemente proprii gândirii și modului de exprimare ebraic. Autorii acestor cărți erau, în fond, în majoritatea lor iudei, iar realitățile pe care le relatau se petrecuseră într-un mediu cultural și religios iudaic, la care ei fac dese referințe. De asemenea, pentru aceeași influență pledează faptul că evenimentele legate de Mântuitorul și activitatea Sa, au fost prezentate ca împliniri ale unor profeții din Vechiul Testament.

Gramatica limbii ebraice are particularități de care interpretul trebuie să țină cont. Verbul, de exemplu, nu are decât două timpuri: per-

⁵ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 13 la Facere*, PG 53, 109.

⁶ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 2, 11, PL 34, 42; Fer. Ieronim, *Epistola 71 ad Lucinum* 5, PL 22, 671—672.

⁷ Origen, *Omilia 15 la Iosua*, trad. rom. PSB, vol. 6, p. 268.

fectul care exprimă o acțiune săvârșită și imperfectul, care desemnează o acțiune neîmplinită, prin intermediul căreia ebraica redă acțiunile prezente și viitoare. Modul acesta de exprimare a timpurilor are însă consecințe pentru vorbitorul limbilor moderne, în care suntem obișnuiți cu timpuri precise și foarte bine determinate din punct de vedere gramatical. De asemenea, tot în același domeniu trebuie să menționăm faptul că ebraica, prin diferitele conjugări ale verbului, exprimă anumite idei (cauzalitate, reflexivitate etc.), care sunt greu de tradus într-o altă limbă. Lipsa unei bogate și variate game de adjective, la care se adaugă drept consecință lipsa gradelor de comparație, i-a obligat pe sfinții autori și vorbitorii limbii ebraice să recurgă la anumite artificii, folosind genitivele drept adjective sau să uzeze de alte turnuri lingvistice peste care interpretul Scripturii nu poate trece cu vederea. În același sens putem aminti tendința stilistică de a exprima idei și concepte abstracte prin intermediul antropomorfismelor, precum și folosirea exagerării și a emfazei cu scopul de a obține efectul urmărit în rândurile cititorilor sau ascultătorilor.⁸

La nivel lexical, Scriptura Noului Testament înregistrează nenumărate exemple de ebraisme din care vom cita doar câteva.⁹ Neamurile, gințile (Lc. 2, 32) — păgâni; sământă (Gen. 3, 15) — *urmas*; frații (Gen. 13, 9; Mt. 12, 46—48; 13, 55; Lc. 8, 19—21; In 2, 12) — frați, rudenie; *inimă* (Mt. 9, 4; Lc. 2, 51; Mt. 3, 9; 21, 38; 24, 48) — minte; *puteri* și *semne* ale lui Dumnezeu (Mt. 11, 23; 12, 38) — minuni; *vas* (2 Cor. 4, 7) — trup; *a ridica mâinile* (Ps. 140, 2) — rugăciune; *a strânge mâinile* (1 Reg. 14, 19) a înceta de a se ruga; *a aduce efordul* (1 Reg. 30, 7) — a consulta pe Domnul; *a intra și a ieși* (Deut. 28, 6; 1 Reg. 18, 15—16; F. Ap. 1, 21; 9, 28) a se purta.

Acestor expresii, traduse în diferite limbi în care a apărut Biblia, li se adaugă numeroase cuvinte ebraice, care au intrat în limba greacă a Noului Testament fără să fie traduse. De exemplu: *aravon* (Efes. 1, 14) — arvună; *effata* (Mc. 7, 34) — deschide; *corban* (Mc. 7, 11) — dar; *sichera* (Lc. 1, 15); *amin*, *aleluia*, *abba*, *voanerghe*s, *rabbi*, *raka*, *osana* etc. Alte cuvinte ebraice s-au transmis în Noul Testament printr-o transcriere și o adăugare a unei terminații grecești: Mesias, satanas, savaton.

Ebraismelor li s-au adăugat *rabinismele*: *Sfântul lui Dumnezeu* (Lc. 4, 34), *mângâierea lui Israel* (Lc. 2, 25), *Cel ce vine* (Mt. 11, 3) desemnând pe Mesia; *a se naște de sus* (In. 3, 3) — a se naște de la Dumnezeu; *făptura nouă* (Gal. 6, 15) — omul cel nou; *aramaismele*: *a lega și dezlega* (Mt. 16, 19; 18, 18) — a decreta ceea ce este interzis sau permis; *a ierta datoriile* (Mt. 6, 12) — a ierta greșelele. În aceeași categorie intră termeni sau expresii ca: *mamona* (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13); *Eli, Eli lama sabahani* (Mt. 27, 46) — Dumnezeuul meu, Dumnezeuul meu pentru ce m-ai părăsit; *talita kumi* — copilă scoală-te (Lc. 8, 54, Mc. 5, 41); *maran atha* — Domnul vine (1 Cor. 16, 22), *prima zi a săptămânii* — duminică (Mt. 28, 1) etc. Alături de acestea amintim *grecismele*: *bucură-te* — (Mt. 26, 49; Lc. 1, 28) formulă de salutare; *a răspunde* (Lc. 7, 40) — a lua cuvântul; *cilicismele*: *ziua omenească* (1 Cor. 4, 3) — judecata

⁸ P. Cruveilhier, *art. cit.*, col. 1489—1490; I. Suciu, *op. cit.*, p. 81—86.

⁹ A se vedea și exemplele oferite de Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 454; S. Sekely, *op. cit.*, p. 61—79; I. Suciu, *op. cit.*, p. 74—75.

omenească; *persanisme*, *magi*, *paradis*, a te sili cineva a merge o milă (Mt. — 5, 41) — a te sili la un serviciu; *latinisme*; *tu vei vedea* (Mt. 27, 4), *tu ai zis* (Mt. 26, 24) ca și *pretorium*, *centurion*, *colonia*, *legiune*, de înțelesul cărora exegetul Sfintei Scripturi va trebui să țină cont pentru a putea da textului o interpretare autentică, pentru a putea, într-adevăr, să redea ideea aghiografului.

b) **Influența creștină asupra limbii Noului Testament.** Noua învățătură și ordine morală revelată de Iisus Hristos Apostolilor și propovăduită de aceștia în Palestina și mai ales în afara ei, a dus la anumite schimbări de limbă la nivel lexical, gramatical și stilistic. Era normal, pentru că sub influența noii învățături au apărut cuvinte și expresii noi, iar altele, existente deja în limbă, au primit un nou conținut ce implica o nouă semnificație, reflectând noile transformări pe care greaca Noului Testament le suporta sub influența modului de gândire creștin. Astfel, sub această influență, cuvintele: *Mielul*, *Cuvântul*, *Hristosul*, *Unsul*, *Logosul*, *Domnul* desemnează pe Mântuitorul. Cuvântul apostol indică pe trimisul lui Iisus Hristos, iar termenii: *bătrân-presbiter*, *slujitor-diacon* și *supraveghetor-episcop* vor marca persoane consacrate serviciului divin, desemnând cele trei trepte ale ierarhiei. Tot ca și termeni tehnici creștini apar *Cina Domnului* (1 Cor. 11, 20), *Paharul Domnului* (1 Cor. 10, 21; 11, 27), *Paharul binecuvântării* (1 Cor. 10, 16), *Masa Domnului* (1 Cor. 10, 21), *Euharistia* (1 Cor. 11, 24) indicând toți una și aceeași Sf. Împărtășanie. Cuvântul *evanghelie*. — vestea cea bună, va fi de aici înainte consacrat în înțelesul de Evanghelia lui Hristos, după cum *Antihrist* va desemna pe diavolul, iar cuvintele *sfintii* (Rom. 1, 7; 1 Cor. 1, 2; Efes. 1, 1), *aleșii* (1 Petr. 2, 9; Apoc. 5, 10), *frații* (Gal. 1, 2), *creștinii* (F. Ap. 11, 26) vor desemna pe adepții lui Hristos. Cuvântul *hirotonie* a devenit, cu însemnarea lui de punerea mâinilor, termenul tehnic prin care se desemna consacrarea unei persoane bisericești, după cum *ziua Domnului* (Apoc. 1, 10) va denumi duminica, iar cuvântul *pistis-credință* va desemna credința în Hristos.

Alături de termenii și expresiile amintite pot fi înșirate încă multe exemple care să demonstreze în ce măsură predica lui Hristos și gândirea creștină au influențat limba Noului Testament, încât susținerea existenței unei influențe creștine a limbajului biblic nou-testamentar apare deplin motivată.

c) **Limbile Sfintei Scripturi.** Între cunoștințele necesare interpretului Sf. Scripturi trebuie să se înscrie și cea a limbilor cărților sfinte: ebraica, aramaica și greaca.

1. Ebraica este considerată limba prin excelență a cărților Vechiului Testament, pentru că în afară de câteva excepții — cărți sau fragmente de cărți ca: Ier. 10, 11; Dan. 2, 4—7, 28; Esdr. 4, 8—6, 18; 7, 12—26, cartea Înțelepciunii și 2 Macabei — acestea au fost scrise în limba ebraică. Ebraica face parte din familia limbilor semite, alături de aramaică, siriacă și arabă. Cărțile Vechiului Testament, fiind scrise de-a lungul unei foarte mari perioade de timp, oglindesc, prin conținutul și forma lor, toate fazele de dezvoltare ale limbii. Sunt prezente primele începuturi, alături de apogeul pe care l-a cunoscut limba în epoca lui David și Solomon, precum și perioada de decadentă din timpul exilului babilonian, după care ebraica este înlocuită cu aramaica.

Ca o caracteristică generală se poate afirma că limba este săracă din punct de vedere lexical, aceeași lipsă manifestându-se și în ceea ce privește formele gramaticale și sintactice. Acest lucru i-a determinat pe vorbitori, pentru a da expresie tuturor sentimentelor și gândurilor, să recurgă la diferite artificii și turnuri lingvistice, cu care interpretul Scripturii trebuie să fie bine familiarizat pentru a putea reda sensul textului biblic cu toate nuanțele ce aparțin acestuia.

Ca și pentru orice limbă moartă, spiritul limbii ebraice, sensul cuvintelor, legile după care acestea se rostesc și se îmbină în frază ca și regulile gramaticale, sintactice și stilistice se desprind din conținutul cărților Vechiului Testament, din dicționare, gramatici și alte lucrări închinete studiului acestei limbi și problemelor ei particulare.

2. Aramaica este limba vorbită în Palestina pe timpul Mântuitorului. Originile acestei limbi sunt mult mai vechi însă, ea fiind vorbită pe teritoriul unei bune părți din Asia. După dispariția imperiului asirian (612), aramaica este limba de comunicare a provinciilor situate la vest de Eufrat și, de asemenea, limba imperiului neobabilonian. De la robia babiloniană, iudeii s-au folosit de această limbă în comunicările lor zilnice, ebraica, limba cărților Vechiului Testament, rămânând accesibilă doar unui grup restrâns de inițiați. Aramaica, fiind vorbită pe un teritoriu destul de întins, a cunoscut diferite dialecte, cel în care locuitorii Palestinei comunica între ei pe timpul Mântuitorului, fiind numit dialectul aramaic de vest.

În aramaică s-au scris câteva fragmente din Vechiul Testament (Ier. 10, 11; Dan. 2, 4—7, 28; Esdra 4, 17—6, 18; 7, 12—26) și, de asemenea, Evanghelia după Sf. Matei, al cărei original aramaic însă s-a pierdut. Pentru că era limba cea mai răspândită în Palestina pe timpul lui Iisus, multe din cuvintele acestei limbi au pătruns în greaca Noului Testament și sunt studiate aici sub numele de aramaisme. Mai puțin importantă decât ebraica, aramaica trebuie cunoscută de către interpret pentru o dreaptă înțelegere a textelor aramaice și pentru o bună interpretare a aramaismelor prezente în Noul Testament.

3. Greaca Noului Testament sau *dialectul comun* nu este greaca clasică, ci dialectul vorbit de ostașii lui Alexandru cel Mare, care are la bază dialectul atic. Acestuia i s-au adăugat cuvinte luate din alte dialecte grecești, precum și numeroase cuvinte împrumutate din lexicul aparținând limbilor țărilor cucerite (barbarisme). În secolul III î.H., această limbă ajunge la o formă literară, cunoscută sub numele de dialectul alexandrin sau elenist și în care iudeii din diaspora traduc cărțile Vechiului Testament (Septuaginta) sau chiar și scriu anumite cărți anaghi-noscomena (Înțelepciunea lui Solomon, 2 Macabei). Aceasta este limba vorbită pe timpul Mântuitorului în întreg bazinul mediteranean și în care s-au scris, cu excepția Evangheliei după Matei, toate cărțile Noului Testament. Nu trebuie uitat faptul că autorii Noului Testament, excepție făcând Sf. Luca, erau iudei, care gândeau în aramaică, așa că mulțimea ebraismelor, aramaismelor și a unei turnuri semite a frazei și a gândirii este absolut explicabilă în cărțile Noului Legământ. Pentru autorii Noului Testament și traducătorii Vechiului Testament, una din marile probleme a fost adaptarea limbii grecești la noile idei teologice, pe care ei le propovăduiau sau le așterneau în scris. Așa se explică apariția unor

cuvinte noi sau a unor sensuri noi date unor cuvinte și noțiuni mai vechi¹⁰.

3. Izvoarele de cunoaștere ale limbajului biblic

Pentru că nici una din limbile în care s-au scris cărțile Sf. Scripturi nu mai este vorbită astăzi, este firesc să ne întrebăm unde găsim mărturii despre limbile respective, despre semnificațiile diferite ale cuvintelor, despre regulile după care acestea se combină pentru a exprima ideile ca și despre multe alte probleme pe care le cere cunoașterea unei limbi. Ținând cont de varietatea acestor izvoare și de raportul lor cu interesul interpretului Scripturii, acestea se pot împărți în: izvoare principale directe și indirecte și izvoare secundare.

IZVOARE PRINCIPALE

1. Izvoare directe

a) Cel mai bun și direct izvor pentru cunoașterea sensului cuvintelor rămân cărțile înseși ale Vechiului și Noului Testament.

b) Traducerile grecești (Aquila, Simach, Theodotion) și în special Septuaginta pot aduce serioase contribuții în ceea ce privește limba, textul și interpretarea lui.

c) Părinții Apostolici, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești care au trăit și au scris în epoca în care se vorbea greaca Noului Testament ne sunt de un real folos în ceea ce privește înțelegerea textului biblic. Paginile Părinților Apostolici, Scrisorile Sf. Ignatie Teoforul, bunăoară, sau ale Sf. Clement Romanul ne transpun, prin mulțimea citatelor și prin întrebuințarea unui limbaj care ne amintesc la tot pasul, prin vocabular și felul de gândire de cărțile Noului Legământ, în atmosfera biblică a Noului Testament.

d) Cărțile apocrife ale Vechiului și Noului Testament, prin limba folosită și felul de expunere a ideilor formează, de asemenea, un ajutor neprecupețit pentru a înțelege mediul cultural în care au apărut multe cărți ale Sf. Scripturi și în același timp pentru a înțelege anumite locuri ale acestora.

e) Scriitorii iudei Filon (13 î.H. — 50 d.H.) și Iosif Flavius (37—98 d.H.), contemporani cu apariția creștinismului și a cărților Noului Testament, oferă informații deosebite interpretului Scripturii. De la Filon știm că „înnoirile” despre care vorbește Sf. Evanghelist Ioan (10, 22): „Și erau atunci la Ierusalim înnoirile, și era iarnă” se referă la sărbătoarea instituită de Iuda Macabeu la 25 Kislev (Decembrie) în amintirea înnoirii și sfințirii templului din Ierusalim, profanat prin introducerea cultului idolatru de către Antioh IV Epifaniu. Iosif Flavius, prin scrierile sale, în special *Războiul iudaic* (75—79) și *Antichitățile iudaice* (cca 95) oferă informații de o mare valoare istorică. Referirile sale la

¹⁰ Pentru detalii în privința limbii Noului Testament a se vedea I. Suciu, *op. cit.*, p. 86—88; C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 76—82; *Studiul Noului Testament*, Buc., 1983, p. 36 u.

Pilat, Sf. Ioan Botezătorul, la ucenicii Mântuitorului, care n-au încetat să-L slăvească pe Iisus „pentru că el li s-a arătat viu după moartea sa” (*Antichit. iud.* 18, 3. 3) constituie o contribuție importantă la interpretarea Sf. Scripturi. De la Iosif Flavius, bunăoară, știm că „postul” de care amintesc F. Ap 27, 9 este cel ținut de evrei la 10 Tișri (toamna) cu ocazia sărbătorii împăcării.

f) De un mare folos pentru cunoașterea limbii pot fi și scriitorii păgâni, care au scris în dialectul alexandrin sau dialectul comun. Între aceștia menționăm pe Polibiu (+122 î.H.), Diodor de Siliciu (+8 d.H.), Arianus (+130 d.H.), Strabo (+19 d.H.) și Plutarh (+120 d.H.) ale căror lucrări servesc pentru înțelegerea anumitor probleme de limbă, precum și pentru a ne putea face o imagine clară asupra mediului cultural al epocii de apariție a cărților Noului Testament.

2. Izvoare indirecte

Între izvoarele care contribuie indirect la îmbogățirea cunoștințelor referitoare la limbile Sfintei Scripturi menționăm:

a) Traducerile vechi după originalul grec, între care amintim în primul rând traducerea siriacă (Pesito) și cea latină (Vulgata), care pot constitui un ajutor pentru interpretul Sf. Scripturi. De multe ori, traducătorii acestora au avut sub ochi manuscrise grecești mai bune decât cele pe care le posedăm astăzi, avantaj la care se adaugă faptul că ei au trăit mai aproape de epoca în care s-au scris originalele Noului Testament, iar șansele de a le înțelege corect erau mult mai mari decât ale celor de mai târziu.

b) Traducerile libere aramaice, numite targumim, care au apărut din necesitatea de a oferi înțelegerea Scripturii pentru iudeii care nu mai cunoșteau ebraica. Aceste parafraze erau necesare în practica liturgică și în instrucția catehetică. Cele mai vechi Targume datează din secolul I d.H., deci perioada apariției creștinismului și a cărților Noului Testament.

c) Tot la izvoarele indirecte trebuie să amintim mijloacele lingvistice și literare: gramatici, lexicoane, enciclopedii, dicționare, concordanțe biblice, școlii, parafraze, glose, comentarii prin intermediul cărora ajungem la cunoștințele necesare pentru a fi în măsură să elaborăm o corectă și completă interpretare a textului biblic.

IZVOARE SECUNDARE

Cu toată bogăția și varietatea posibilităților oferite de izvoarele principale directe și indirecte, în privința descoperirii modului de exprimare biblic, cărțile Sfintei Scripturi conțin și locuri pentru înțelegerea cărora interpretul se vede obligat să caute alte mijloace ce i-ar putea aduce mult râvnita lumină a interpretării. În astfel de cazuri, el recurge la mijloacele lingvistice ca: etimologia, analogia limbii și la dialectele înrudite.

1. **Etimologia** este o ramură a lingvisticii care se ocupă cu istoria cuvintelor și stabilește originea și evoluția sensului și a formelor acestora. Ea este arta descompunerii cuvintelor în părțile componente și a desco-

peririi sensului original, pornind de la rădăcina cuvântului. Prin intermediul acestei discipline, interpretul reușește în unele cazuri să aducă lumină în tâlcuirea unor texte revelate. Cu tot sprijinul oferit interpretării Sf. Scripturi, etimologia nu poate constitui singură un procedeu sigur de descoperire a sensului, cu atât mai mult cu cât, de-a lungul timpului, unele cuvinte și-au modificat semnificația lor originară, de la care s-au abătut sub influența a diferiți factori.

2. **Antologia limbii** constituie un procedeu lingvistic prin intermediul căruia se încearcă comparația dintre două sau mai multe cuvinte, pornind de la forme asemănătoare, pentru a ne edifica asupra înțelesului sau sensului gramatical al unui cuvânt. Când reușim să îmbinăm etimologia cu analogia limbii, rezultatele sunt deosebit de încurajatoare, cel puțin în cazul cuvintelor rare sau al așa numitelor hapax legomena. Un astfel de exemplu ni-l oferă cuvântul *epiousios* — ἐπιούσιος din Matei 6, 11 și Luca 11, 3. Însemnarea acestui cuvânt din Rugăciunea domnească nu-l cunoaștem decât prin etimologie și analogie. Prin intermediul etimologiei aflăm că *ousia* οὐσία de la *einai* εἶναι înseamnă ființă iar *epi* — ἐπι în combinație cu anumite cuvinte, înseamnă ceea ce se cuvine la. Această însemnare o deducem prin analogie, de exemplu *epitafion* — ce se cuvine spre sau la înmormântare. Urmând procedeul etimologiei și al analogiei limbii ajungem la însemnarea cuvântului *epiousios* — care se cuvine spre ființă, textul având deci următoarea formă: „pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi“.

Cu toate acestea, nu în toate cazurile analogia limbii ne conduce la rezultate pozitive. În general, putem afirma că sufixele mai — *mai*, tai — *ται*, sai — *σαι* în limba greacă desemnează forma pasivă a verbului. Legea aceasta n-o putem însă generaliza la toate verbele, pentru că sunt unele care au la forma activă astfel de terminații. Cu alte cuvinte și în cazul analogiei, interpretul trebuie să folosească acest procedeu lingvistic cu oarecare prudență, rezultatele obținute nefiind totdeauna satisfăcătoare.

3. **Dialectele sau limbile înrudite.** Și prin intermediul acestui procedeu lingvistic putem ajunge, în cazul cuvintelor rare sau hapax legomena, la rezultate multumitoare. Cuvântul *>anak¹¹* — cositor (Am. 7, 7—8) a avut de-a lungul timpului cele mai diferite traduceri: fier, plumb, fir cu plumb, nivelă. La însemnarea actuală de cositor, cea mai probabilă, s-a ajuns prin compararea acestui cuvânt, un hapax legomenon pe care-l găsim doar la profetul Amos, cu acadianul *annaku*, prin care este desemnat cositorul. Într-adevăr, în cazul unor astfel de cuvinte, referințele și asemănările cu alte limbi semite sunt de un real folos, mai ales atunci când rădăcinile sunt comune. Expresia „a mânca pământ“ (Gen. 3, 14) primește adevărata semnificație dacă o comparăm cu limba asiriană, unde ea înseamnă a fi înfrânt. De asemenea, *haalma* (Is. 7, 14) trebuie tradus prin fecioară, lucru la care ne ajută și araba și siriaca, unde cuvântul are aceeași semnificație. Tot astfel a fost înțeles cuvântul și de exegeza patristică, care s-a pronunțat contra traducerii prin tânăra.

¹¹ Amănunte la M. Basarab, *Cartea Profetului Amos*, Introducere, traducere și comentariu, București, 1980, p. 122—125 sau în *Studii Teologice*, Nr. 5—10/1979, p. 508—510.

Nici acest procedeu lingvistic nu poate fi însă folosit fără riscuri sau aplicat în toate locurile. În multe cazuri, cuvintele ebraice au alte sensuri decât cele din limbile sau dialectele înrudite. Cuvântul *lehem* în ebraică înseamnă pâine, iar în arabă carne. Termenul *abad* în ebraică desemnează verbul a pieri, iar cuvântul *abada* înseamnă în arabă a rămâne. Având în vedere riscurile prezentate de înrudirea limbilor, interpretul trebuie să manifeste mare atenție în folosirea acestui mijloc lingvistic.

Din cele expuse ne putem da ușor seama că izvoarele secundare se folosesc cu succes în unele cazuri ale Sfintei Scripturi, însă nu pot fi considerate ca mijloace absolute de descoperire a sensului biblic. Rezultatele obținute prin aceste procedee lingvistice trebuie să fie sprijinite, dublate sau confirmate și prin intermediul altor procedee. Dată fiind evoluția limbilor, în care unele cuvinte primesc sensuri noi și diferite de cele originare, este greu uneori ca numai prin intermediul etimologiei să obținem rezultate hotărâtoare. În ceea ce privește limbile înrudite, trebuie să recunoaștem că în anumite cazuri evoluția acestora le-a îndepărtat atât de mult, încât analogia nu mai este în măsură să ne ajute satisfăcător. Dată fiind această situație se impune ca o regulă și concluzie generală faptul că rezultatele obținute prin intermediul izvoarelor secundare, adică cele oferite de diferite procedee lingvistice, nu pot avea aceeași greutate ca rezultatele oferite de izvoarele principale.

4. Concluzii referitoare la limbajul biblic¹²

În urma celor expuse până aici, în legătură cu limbajul biblic se impun următoarele concluzii:

1. Citirea frecventă și atentă a Sfintei Scripturi va familiariza pe interpret cu limbajul biblic, cu felul de gândire și exprimare al scriitorilor inspirați și va permite, de asemenea, o cunoaștere aprofundată a textelor sfinte cât și o explicare a locurilor mai grele prin intermediul celor mai clare.¹³

2. Interpretul trebuie să fie atent în lucrarea sa de investigare a sensului Scripturii la limbajul biblic. El trebuie să recunoască dacă este vorba de un fel de a gândi și vorbi ebraic sau de felul de expunere grec sau creștin. Interpretarea care are în vedere felul de vorbire oriental, aplicată modului de gândire grec sau invers ar putea duce la concluzii și neînțelegeri dăunătoare.

3. Compararea Sfintei Scripturi cu vechile traduceri, cu tratatele, omiliile exegetice și comentariile Sf. Părinți — care erau atât de familiarizați cu Sfânta Scriptură, precum și cu felul de a gândi și vorbi al aghiografilor — aduce în mod sigur o contribuție serioasă în privința înțelegerii cuvântului lui Dumnezeu.

4. Cu prudență, interpretul va face apel și la izvoarele secundare, încercând prin intermediul etimologiei să afle sensul original al diferitelor cuvinte. În același timp însă, el va urmări și evoluția în timp sau istorică a sensului unui cuvânt, pentru că acest aspect poate oferi date revelatoare pentru înțelegerea textului biblic.

5. Ca regulă generală, interpretul trebuie să aplice unui cuvânt care apare de mai multe ori în același text, aceeași semnificație. Excepția

¹² I. Scriban, *op. cit.*, p. 84—86; I. Suci, *op. cit.*, p. 79—81.

¹³ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 2, 9, PL 34, 42.

poate fi acceptată doar o matură chibzuință, fiind determinată de motive obiective. De exemplu: Romani 5, 12 și 6, 1 este vorba de păcatul strămoșesc (amartia), care dă naștere altor păcate și în acest caz trebuie să acceptăm același înțeles al cuvântului amartia și în Romani 7, 14.

6. În mod obișnuit, cuvintele Sfintei Scripturi trebuie luate în sens propriu, acesta fiind modul normal de a vorbi, și de el trebuie să ținem cont în primul rând. Dar, Sfânta Scriptură are și locuri unde se impune sensul figurat și pe care trebuie să-l acceptăm. Din această cauză, interpretul trebuie să cunoască bine modul de întrebuintare a tropilor și preferința orientalului pentru sensul figurat, metaforic.

7. Interpretul Scripturii trebuie să rămână la sensul limbajului biblic, pe acesta și doar pe acesta trebuie să-l descopere.

Origen, *Omilia XVI la Cartea Iosua*. PG 12 bis, 905, trad. rom. PSB, vol. 6, p. 268.

Despre cum trebuie înțelese cuvintele: „*Isus era în vârstă și înaintat în zile*“ Ios. 13,1).

„Încă înainte de noi au fost unii care au băgat de seamă că în Scriptură termenul bătrân sau senior nu se referă numai la cei înaintați în vârstă, ci se dă mai ales pentru aprecierea maturității de judecată și de seriozitate a vieții, adăugându-se la termenul „bătrân“ și cuvintele „încărcat în zile“. Și dacă cineva trebuie să se numească „bătrân“ sau „senior“, în virtutea multimei de ani, cui altcuiva i s-ar fi potrivit mai bine decât mai întâi lui Adam, apoi lui Matusalem sau lui Noe, despre care se știe că au trăit, în această lume, cu mult mai mulți ani decât oricare alții? Or, când avem în vedere ce se spune în Scriptură, vedem că nici unuia dintre aceștia nu i se dă numele de „bătrân“ sau moșneag. Avraam este întâiul care primește, în Sfânta Scriptură, acest nume (Gen. 8, 11), cu toate că a trăit mai puțin. Domnul îi zice lui Moise: „Adună-mi șaptezeci de bărbați despre care tu însuși știi că sunt bătrâni“ (Num. 11, 11). Tu, ascultătorule, ia aminte oare mai așli în toată Scriptura un alt loc, unde termenii „bătrân“ și „plin de zile“ sunt atribuiți unui păcătos? Or, însuși grasil Duhului Sfânt declară pe Isus (Navi) bătrân și înaintat în zile (Ios. 13, 1), termeni care nu se pot aplica unui păcătos, căci un păcătos nu este „înaintat în zilele sale“, prin urmare, el nu se îngrijește prea mult de cele ce au să vină peste el de acum înainte, ci tot timpul „se uită îndărăt“ (Lc. 9, 62) și „se întoarce la nebunia lui“ (Pild. 26, 11) „nu este potrivit deloc pentru împărăția cerurilor“ (Lc. 9, 62). Cine, însă, năzuiește spre „cele care sunt înaintea lui“ și tinde spre desăvârșire, acela este „înaintat în zile“.

CONTEXTUL¹

Contextul constituie unul din cele mai importante mijloace de investigație ale sensului Scripturii. Ermineutica face apel la el pentru a ajunge prin intermediul lui la ideea urmărită și transmisă de autor. Textul sau mai bine spus ideea unui text nu apare niciodată în mod

Contextul și locurile paralele

¹ Höpfl-Leloir, *Introductio* . . . , p. 457—465; I. Suciu, *op. cit.*, p. 89—110; I. Scriban, *op. cit.*, p. 90—104; C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 87—112; I. Moisesescu, *op. cit.*, p. 79—80.

izolat, ci ea se înlanțuiește în mod organic cu cele care o preced și cu cele care o urmează. Ea stă față de ideile întregului într-un raport logic și se poate înțelege numai în legătură cu întregul. Din această cauză, interpretul unui text biblic, îndeosebi atunci când acesta este dificil de înțeles, trebuie să facă apel la context, adică la ambianța ideilor, la părțile care preced și la cele care urmează textului propriu-zis. Contextul reprezintă deci relația existentă între ideile unui text, precum și raportul logic dintre acestea și părțile care-l preced și-l urmează. Cercetând textul și ideile acestuia în contextul în care au apărut, adică în raport cu ideile care-l preced și-i succed, interpretul are toate șansele de a oferi o exegeză corectă. În analiza unui text, fie că este vorba de un verset sau de o pericopă, interpretul se ocupă mai întâi de stabilirea lui, făcând apel la textul original, la traduceri vechi sau la variantele de text prin intermediul cărora putem obține soluția cea mai probabilă, în cazul unui text corupt.

În această direcție, interpretul ortodox are un model în teologia exegetică patristică, găsind la Sfinții Părinți exemple de felul cum era concepută această lucrare pe timpul lor. Sf. Ioan Hrisostom considera „că nu trebuie să rostim la întâmplare cuvintele Sfintei Scripturi. Nu trebuie să le scoatem din contextul lor, nici să le desprindem de legătura dintre ele, nici să le lăsăm lipsite de ajutorul cuvintelor ce le urmează sau le preced...”². De asemenea, Fer. Augustin era de părere că atunci când regula credinței nu ne poate ajuta în explicarea unui text, trebuie să facem apel la context, adică la părțile care premerg textului neînțeles sau ambiguu cât și la cele care-i urmează³. Contextul este deci cel care ne ajută să luăm o hotărâre fericită în legătură cu textele dificile. El este cel care aduce lumină acolo unde textul propriu-zis este mai puțin clar.

O primă împărțire a contextului se poate face, ținând seama de criteriile externe sau interne ale textului și în acest caz putem vorbi de un context extern sau unul intern.

1. **Contextul extern** are în vedere modul în care autorul și-a organizat materialul ce dorește să-l expună; criteriile după care autorul inspirat s-a condus în prezentarea cărții sale, în dispunerea conținutului. Atunci când evenimentele sunt expuse în ordinea lor istorică, cronologică, contextul este numit *context extern istoric*. Sf. Evanghelist Luca, de exemplu, a manifestat un deosebit simț pentru precizările istorice (Lc. 3, şu.), prezentând, în general, în Evanghelia ce-i poartă numele o ordine istorică, cronologică a evenimentelor. Desigur, ordinea istorică n-a fost respectată în Noul Testament totdeauna cu strictețe, ci, uneori, ea este întreruptă din anumite motive. Istorisirea evenimentelor din Sf. Evanghelie după Marcu, capitolul 6 bunăoară, este întreruptă prin relatarea din 6, 17ș.u., în care este prezentată însemnătarea și tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul.

Atunci când autorul inspirat a renunțat la ordinea cronologică a evenimentelor, folosind alte criterii de grupare a lor, avem de a face cu un *context real, tematic sau sistematic*. În predica de pe munte (Mt. 5—7), Sf. Evanghelist Matei are în vedere gruparea evenimentelor

² Sf. Ioan Hrisostom, *La cuvântul profetului Ieremia* X, 23, PG 56, 158, trad. D. Fecioru, în: *Ortodoxia* nr. 2/1980, p. 326.

³ Fer. Augustin, *De doctr. christ.*, 3, 2. 2, PL 34, 65—66.

din punct de vedere tematic. Citind cu atenție Evanghelia după Sf. Matei și având în vedere scopul autorului ne dăm seama că evenimentele sunt prezentate și organizate sistematic, urmărind să demonstreze iudeilor că Iisus Hristos este Mesia, cel prezis de profeți. După același principiu al sistematizării materialului, sunt prezentate și grupate în Isaia (13—21) toate profețiile despre popoarele păgâne.

2. **Contextul intern** este cel care ne dezvăluie raportul dintre părțile unui text, structura internă a acestuia, precum și legile după care autorul a elaborat textul respectiv. Contextul intern nu se ocupă deci de felul și criteriile după care sunt prezentate evenimentele (ordinea cronologică sau sistematică — contextul extern), ci de însăși nașterea ideilor și de logica expunerii lor în text. În privința contextului intern, interpretări sunt de acord cu împărțirea lui în context logic, psihologic și profetic.

a) **Contextul logic.** Așa după cum am menționat deja, contextul intern se ocupă cu studiul ideilor și înălțuirea lor într-un text. Această structură internă a textului are la bază legile dreptei cugetări, ale logicii, iar contextul poartă numele de context logic. Contextul logic se întemeiază pe observarea raporturilor ce se stabilesc între părțile unei propoziții sau între ideile unui text. Aceste legi se referă la gramatica și sintaxa limbii, la raportul dintre părțile propoziției, precum și la legătura logică dintre propoziții. Având în vedere limitele interesului nostru, contextul se împarte în *apropiat*, atunci când se referă la raportul dintre părțile propoziției (subiect, atribut, predicat, complement sau din punct de vedere gramatical: acordul substantivului cu adjectivul etc.) și *îndepărtat*, în cazul când studiază relația ideilor dintr-o frază, sau a propozițiilor consecutive, care formează conținutul unei pericope. De asemenea, contextul îndepărtat poate analiza raportul dintre ideea textului și ansamblul cărții, legătura dintre aceasta și tema întregii opere.

Din studierea contextului logic apropiat se poate desprinde sensul unui cuvânt pe baza cunoașterii regulilor gramaticale, fapt pentru care el mai poate fi numit și *context gramatical* (Höpfel-Leloir, *Introduccio...*, p. 458—459). În Ioan 1, 1: „*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*“, în ultima propoziție „*și Dumnezeu era cuvântul*“ este arătat raportul dintre Dumnezeu și Cuvânt. În cele afirmate de Sf. Pavel: „*Deprinderea trupească la puțin folosește, dar dreapta credință spre toate este de folos*“ (1 Tim. 4, 8), prin adjectivul trupească, cu funcție de atribut, ce determină subiectul deprinderea este precizat faptul că este vorba de deprinderile fizice, care în problemele duhovnicești și de credință au un rol minor. În Psalmul 118, 163 „*Nedreptatea am urât și am disprețuit, iar legea Ta am iubit*“ este vorba de complementele-obiect (nedreptatea și legea) din două propoziții adverbiale, nedreptatea reprezentând opusul a ceea ce cere legea.

Prin contextul îndepărtat, raportul dintre propoziții este studiat de multe ori pe baza prepozițiilor și conjuncțiilor, care indică sensul ce trebuie dat propozițiilor subordonate sau părților dintr-o propoziție. Conjuncția *însă*, de exemplu, marchează în mod frecvent o opoziție. „*Ați auzit că s-a zis... eu însă vă spun*“ (Mt. 5, 21—48), iar conjuncția *deci* și adverbul *așadar*, exprimă o concluzie (Mt. 10, 31; 1 Cor. 4, 16). Amănunte în această direcție ne oferă gramaticile și dicționarele limbilor sacre.

Prin intermediul contextului se poate cunoaște adevăratul sens al unui cuvânt. În textul citat deja din Ioan 1, 1 este vorba de Cuvântul lui Dumnezeu. (Logosul) despre care aflăm din context că este Fiul lui Dumnezeu. Tot din context deducem și faptul că expresia „*a se sminti* (poticni) *în Hristos*“ (Mc. 14, 27—29) înseamnă a se lepăda de Hristos. De asemenea, contextul este cel care ne ajută să hotărâm, în anumite cazuri, dacă este vorba de un sens literal propriu sau impropriu, sau să descifrăm sensul unei figuri de stil. Afirmatia lui Iisus: „*Eu sunt pâinea vieții*“ (In. 6, 48), desprinsă de context, ridică probleme serioase interpretului. Singur contextul este cel care ne permite să hotărâm că Hristos are în vedere în acest caz cu adevărat trupul Său (In. 53—56). Expresia „*aluatul fariseilor și al saducheilor*“ (Mt. 16, 6) își primește adevărata interpretare prin mijlocirea contextului, din care deducem că „*aluatul*“ vizează în cazul nostru învățătura fariseilor și saducheilor (Mt. 16, 12).

Sfânta Scriptură folosește anumite cuvinte care au însemnări multiple și al căror înțeles particular nu-l putem cunoaște decât din context. Cuvântul *pneuma* poate însemna vânt (In. 3, 8), suflare de viață (Apoc. 11, 11), starea sufletească (Gal. 6, 1) sau desemnează pe Duhul lui Dumnezeu (Mt. 4, 24; Mt. 28, 19; Rom. 8, 9—11). De fiecare dată însă, semnificația particulară este oferită de contextul ce însoțește cuvântul amintit. Tot așa, de exemplu, cuvântul *logos* poate însemna cuvânt (Mt. 8, 8), istorisire (F. Ap. 1, 1), veste (Mt. 28, 15), ordin, dispoziție (In. 8, 51), promisiune (Lc. 1, 20), rămânând pe seama contextului posibilitatea de a-i oferi înțelegerea cea mai potrivită.

Faptul că limbile în care s-au scris cărțile Scripturii nu se mai vorbesc astăzi, că dintre acestea limba ebraică este săracă în vocabular și forme gramaticale, a cauzat numeroase dificultăți în privința înțelegerii textului. Licențele poetice, schimbarea de persoană în cadrul aceleiași text, ridică probleme de interpretare ce nu pot fi înlăturate decât cu ajutorul contextului. Din această cauză, contextul constituie un mare sprijin pentru interpretul Sfintei Scripturi, iar fără ajutorul lui, interpretarea corectă, în multe cazuri, n-ar fi posibilă.

b) **Contextul psihologic** are la bază legea asocierii ideilor, lege după care prin asemănare, contrast sau succesiune la naștere un context nou, pentru că o idee poate cauza apariția alteia sau poate provoca anumite stări sufletești care influențează expunerea. Ucenicii Mântuitorului îl invită la masă, iar Iisus, preocupat de discuția cu femeia samarineancă, le răspunde: „*Eu am de mâncat o mâncare pe care voi nu o știți*“ (In. 4, 32) sau „*Mâncarea Mea este să fac voia celui ce M-a trimis*“ (In. 4, 34) și care constituie răspunsuri ce s-au ivit în legătură cu invitația făcută de Apostoli. De asemenea, un exemplu de context psihologic întâlnim la Sf. Evanghelist Luca 14, 14—24, unde găsim împrejurările în care a fost rostită parabola despre cina cea mare. În Ioan 12, 1—8, la cina lui Iisus din casa lui Lazăr din Betania, este asociată și lăcomia lui Iuda cu faptul trădării.

În contextul psihologic, faptul dătător de ton îl constituie legea asocierii ideilor, legătura de idei fiind influențată de sentimente și afecțiuni care dau căldură și colorit textului. Starea sufletească a autorului inspirat, emoțiile și patetismul de care autorul este cuprins sunt transmise în mod inevitabil conținutului textului (Rom. 3, 24; 8, 31; Gal. 5, 12).

Contextul psihologic este des întâlnit în cărțile poetice și profetice, unde acesta se simte acasă prin natura conținutului și forma exprimării, în schimb este mai puțin frecvent în cărțile didactice și aproape absent în cărțile istorice, unde relatarea evenimentelor istorice elimină aproape total un astfel de context.

c) **Contextul profetic** sau vizionar este propriu unor viziuni profetice în care domină așa-numita lipsă de perspectivă în timp și spațiu. În aceste viziuni, evenimente aparținând unui viitor apropiat, apar pe același plan vizual sau optic cu altele, de care le despart perioade îndelungate. În Ioil 3, 1—5, pogorârea Duhului Sfânt este asociată cu judecata universală, iar Sf. Apostol Petru (F. Ap. 2, 16 ș.u.) citează evenimentul Rusaliiilor ca o împlinire a profeției lui Ioil. Aceeași lipsă de perspectivă temporală întâlnim la profetul Isaia (40—66), unde eliberarea poporului evreu din captivitatea babiloniană prin Cyrus și eliberarea neamurilor din robia păcatului prin Mesia apar pe același plan optic. Acest gen de expunere a fost preluat și de scriitorii Noului Testament, care prezintă în aceeași imagine relatarea Mântuitorului referitoare la distrugerea Ierusalimului cu cea a sfârșitului lumii (Mt. 24; Mc. 13; Lc. 21). Din lipsa unei perspective temporale care duce la prezentarea evenimentelor pe același plan optic, contextul profetic mai poate fi numit și context optic sau vizual.

Profeții ne-au obișnuit cu această bulversare a ordinii naturale, cronologice, prezentând uneori evenimente viitoare ca fiind prezente sau chiar împlinite, deci aparținând trecutului. Nașterea, numele și împărăția mesianică în viziunea evanghelistului Vechiului Testament (Is. 9, 1—7) ilustrează în mod admirabil această răsturnare profetică a formelor timpului. Referindu-se la această particularitate profetică, Sf. Ioan Hrisostom⁴ amintea că de obicei, profeții vedeau cu ochii minții ceea ce avea să se întâmple peste mulți ani și expuneau totul ca și când s-ar petrece în prezent sau ar fi avut deja loc.

3. Considerații referitoare la context

Pentru cunoașterea contextului, ermineutul trebuie să întreprindă o lectură atentă a pericopei, a cărții chiar și să se familiarizeze cu toate particularitățile care ar putea contribui la o explicare corectă. Cu grijă trebuie stabilită ideea principală, cele secundare, concluzia, scopul și raportul dintre ele. Nu trebuie să ne inducă în eroare, pentru stabilirea și cunoașterea contextului, împărțirea actuală a Scripturii în capitole și versete, împărțire care, în anumite cazuri, manifestă incoerențe ce pot provoca neînțelegeri. Nu totdeauna această împărțire a ținut cont de înlănțuirea logică a ideilor. Având în vedere acest criteriu, Marcu 9, 1 ține de 8, 38, iar Faptele Apostolilor 22, 30 începe ideea ce se continuă în 23, 1 și aparține, în fond, acestuia după cum ultimul verset al capitolului 5, din Epistola către Galateni, ar trebui să fie primul verset al capitolului 6. Acestea sunt doar câteva din inadvertențele împărțirii actuale ale textului Scripturii.

Având în vedere cele de mai sus, opinia Fer. Ieronim⁵, care în-deamnă pe cititorii Scripturii de a se feri de interpretări superstițioase

⁴ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 1 la Facere*, 10, 4, PG 53, 85.

⁵ Fer. Ieronim, *In Matth.* 25, 13, PL 26, 193.

și superficiale și de a citi cu atenție cele ce premarg, cele din mijloc și cele ce urmează, raportând totul la întreg, este mereu actuală. Ca regulă generală⁶ de interpretare a Sfintei Scripturi rămâne strădania exegetului de a interpreta textul în contextul său gramatical, apoi în cel logic și acolo unde este cazul și după legile contextului psihologic și ale celui profetic. Interpretul urmărește în investigația sa să descopere sensul cuvântului lui Dumnezeu, adică ceea ce autorul inspirat a dorit să transmită prin comunicarea mesajului păstrat în textul Sfintei Scripturi. Pentru realizarea acestui scop, interpretul trebuie să aibă în vedere anumite reguli:⁷

1. În text este urmărită doar intenția autorului, adică ceea ce el a dorit să exprime. Nerespectarea acestui lucru, prin încercarea de a introduce idei noi, străine textului, a dus la exagerări de felul celor promovate de școala alexandrină, de talmudiști sau de unii interpreți moderni ce nu respectă textul. O analiză exegetică ce nu se străduiește să redea tot ceea ce a intenționat autorul inspirat este superficială și prin aceasta incompletă.

2. Contextul este dătător de ton în privința semnificației cuvintelor. O semnificație ce nu este în concordanță cu contextul trebuie respinsă ca imposibilă, iar acolo unde se pot înregistra mai multe interpretări conforme contextului trebuie aleasă cea mai potrivită. În cazul acestei alegeri, învățătura de credință (*regula fidei*) a Bisericii și experiența înaintașilor ne ajută să ne oprim la interpretarea cea mai bună.

3. Scoaterea din context a unor fragmente și interpretarea lor izolată, independentă de locul căruia îi aparțin în mod firesc constituie o mare greșeală exegetică. O astfel de interpretare ne poate conduce chiar la absurdități. Izolarea afirmației „Nu este Dumnezeu” de contextul ei: „Zis-a cel bun în inima sa: „Nu este Dumnezeu!”. Stricatu-s-au și urăți s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul” (Ps. 13, 1) nu poate constitui un argument biblic pentru negarea existenței lui Dumnezeu. Tot așa, afirmația Sf. Pavel „Toate îmi sunt îngăduite” trebuie examinată în contextul ei: „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate folosesc, toate îmi sunt îngăduite dar nu toate zidesc.” (1 Cor. 10, 23), pentru că numai contextul ne oferă adevărata interpretare, care corespunde intenției autorului.

4. În cadrul contextului, interpretul trebuie să atribuie o deosebită atenție naturii subiectului, a relației cu predicatul, precum și raportul acestora cu părțile secundare ale propoziției și care determină mai de aproape subiectul și predicatul. Raportul acestora aduce claritate în ceea ce privește sensul unor cuvinte și expresii. De exemplu: în citatul „atunci s-a pogorât Domnul să vadă cetatea și turnul pe care-l zideau fiii oamenilor” (Gen. 11, 5) trebuie avută în vedere natura subiectului. Prin antropomorfismele reprezentate de verbe-predicate „s-a pogorât” și „să vadă”, legate de subiectul Domnul, autorul are în vedere faptul că Dumnezeu cunoaște planurile și gândurile oamenilor. Afirmația Mântuitorului: „dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea vă urăște pe voi lumea” (In. 15, 19) trebuie, de asemenea, privită în legătură cu natura subiectului. Mântuitorul se si-

⁶ Hilber, *op. cit.*, p. 30—35.

⁷ I. Suciu, *op. cit.*, p. 94—96.

tuează la polul opus al societății ce-L dușmănea și nu al întregii lumi, de aceea afirmă că lumea (societatea vizată de Iisus) îi va urî.

5. Interpretul va căuta în explicarea dată relația ce se stabilește între contextul apropiat cu cel îndepărtat și, de asemenea, va avea grijă să fie respectată diferențierea, acolo unde este cazul, în context logic, psihologic sau profetic.

4. Ajutoarele contextului⁸

Tot în vederea cunoașterii sensului unui text, ermineutul se folosește, alături de context și de alte mijloace ce deserveșc aceluiași țel. Interpretul caută pe toate căile să descopere ideea principală a contextului, precum și motivele care au determinat pe autor să scrie sau să facă afirmațiile ce ni s-au păstrat. Predica profeților și a apostolilor a urmărit un scop, după cum și autorii cărților sfinte, când au fixat în scris mesajul lor, au fost animați de anumite motive și de un scop precis. Tema de tratat, scopul urmărit de autor și motivele ce l-au determinat să scrie sunt de mare importanță pentru a putea sesiza cu adevărat ceea ce autorul inspirat transmite în mesajul său. În mod obișnuit, aceste elemente, de care ne folosim în aflarea înțelesului textului, sunt cunoscute sub numele de ajutoarele contextului. Ele mijlocesc, alături de context, înțelegerea deplină a unui text.

a) **Tema de tratat.** Prin temă înțelegem în mod normal subiectul, materia sau ideea principală, care se degajă dintr-o expunere, o carte sau un text. Desigur, între tema unei cărți și ideea unui text ce aparține acesteia există un raport, cunoașterea temei mijlocind înțelegerea corectă a textului. Prin cunoașterea temei, a materiei de tratat, interpretul se apropie de gândul autorului și pătrunde în structura întregului la care el trebuie să raporteze analiza unui text. Prin intermediul temei, interpretul poate înțelege anumite amănunte ale acesteia, după cum poate ajunge și la înțelegerea sensului adevărat al unor cuvinte sau expresii răzlețe. Un astfel de caz avem în dialogul dintre ingerul Gavril și Fecioara Maria: „*Și puterea celui Preaînalt te va umbrî*“ (Lc. 1, 35), expresia „*te va umbrî*“ primind semnificația din materia sau tema acestei comunicări. În alte cazuri, tema de tratat sau subiectul ne sugerează sensul propriu sau impropriu în care trebuie interpretat un text sau pur și simplu sensul pe care trebuie să-l primească folosirea unor proverbe. Este cazul afirmațiilor: „*Voi sunteți sarea pământului... lumina lumii*“ (Mt. 5, 13—14) în care predicatelor nominale „*sunteți sarea... sunteți lumina*“ sunt luate în sens impropriu sau a proverbului: „*Cu ce măsură veți măsura vi se va măsura și vouă*“ (Mt. 7, 2), unde ni se comunică faptul că măsura de judecată cu care vom măsura ni se va aplica și nouă.

Tot prin intermediul temei sau al materiei reușim să înțelegem în anumite cazuri părțile omise din propozițiile eliptice. În „*Așa m-a făcut să văd (în viziune) Domnul Dumnezeu*“ (Am. 7, 1.3.7; 8, 1) înțelegem din temă că este vorba de o viziune, de o revelație de care se face partaș

⁸ Materia acestui capitol este tratată cu predilecție în lucrările de Introducere în Sfânta Scriptură, unde tema, scopul autorului, motivele, împrejurările în care sunt scrise cărțile Scripturii sunt tratate pe larg. Ea formează însă și obiectul lucrărilor ermineutice românești: C. Chiricescu, I. Scriban și I. Suciu, ultimul acordând o deosebită atenție acestui subiect. (p. 96—110).

profetul din Tecoa. De asemenea, materia de tratat ajută pe interpret să înțeleagă textul acolo unde limba este confuză, iar persoana care vorbește sau căreia i se vorbește nu este bine precizată prin obișnuitele forme gramaticale.

În căutarea temei, interpretul Scripturii este ajutat uneori de însuși autorul cărții care, în unele cazuri, și-o anunță singur (1 Cor. 7, 1; 12, 1). Atunci când autorul nu face acest lucru, interpretul este cel care stabilește ideea principală în urma unei minuțioase analize a textului. Odată stabilită tema cărții sau a unui capitol, sensul unui cuvânt sau al unei expresii nu poate să vină în contradicție reală cu aceasta.

b) **Scopul autorului.** Prin scopul unei cărți biblice înțelegem, în mod obișnuit, intenția sau gândul urmărit de autor prin transmiterea mesajului său. Întrucât Sfânta Scriptură reprezintă o colecție de scrieri care provin de la diferiți autori, este firesc să putem vorbi de un scop *special* al fiecărei cărți, după cum tot așa de normal este, după o lectură atentă, să ne dăm seama de existența, alături de scopul special, și a unui scop *comun* al acestei colecții. Se admite, îndeobște, că scopul comun al Sfintei Scripturi îl formează descoperirea voii divine, prin care se urmărește ridicarea omului la Dumnezeu: „*totul a fost scris pentru edificarea și mântuirea sufletelor noastre*“ afirma Sf. Vasile cel Mare⁹.

Cercetând cărțile Scripturii din punct de vedere al scopului urmărit de acestea, ajungem la anumite clasificări. Astfel, observăm cum uneori același scop este urmărit de o grupă de cărți, care poartă în acest caz numele de *scopul general*. Este cazul sfintelor Evanghelii, care prezintă din diferite puncte de vedere viața și faptele Mântuitorului sau a epistolelor ce urmăresc de a transmite credința și principiile moralei creștine. *Scopul special*, propriu fiecărui autor, poate fi de mai multe feluri (didactic, profetic, istoric etc.). De obicei, în cărțile Sfintei Scripturi găsim mai multe scopuri speciale, care sunt urmărite de autor în mod coordonat. În cadrul Evangheliei după Sf. Matei, de exemplu, scopul este de a lăsa creștinilor din Țara Sfântă, în timpurile atât de grele pentru ei, Evanghelia propovăduită de Apostoli. Dar, mulți dintre Sf. Părinți sunt de părere că Sf. Matei a urmărit și un scop misionar: acela de a dovedi prin citate din Vechiul Testament că Iisus este Mesia cel proorocit de Legea Veche. Dacă avem în vedere conținutul Evangheliei, putem afirma că autorul ei a urmărit și un scop apologetic-polemic, urmărind combaterea falselor speranțe ale contemporanilor în privința lui Mesia¹⁰. Împingând lucrurile până la amănunte, ne dăm seama că alături de scopul principal sau scopurile principale pot exista altele secundare, după cum, de asemenea, nu va surprinde pe nimeni prezența în pericopele sau unitățile biblice a unui scop propriu, care stă într-un raport de coordonare cu scopul cărții.

Descoperirea și cunoașterea scopului este de un mare folos pentru o exegeză de calitate. Prin intermediul cunoașterii intenției și a gândurilor ce l-au condus pe autorul sfânt la fixarea în scris a mesajului său, interpretul poate să-și dea seama dacă afirmația unui text trebuie luată

⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Hexaëmeron* 9, 1 trad. franceză Sources Chrétiennes, Nr. 26 bis, Paris, 1968, p. 483.

¹⁰ *Studiul Noului Testament*, ed. a III-a, București, 1983, p. 66. Aici și în oricare alt manual de Introducere găsim informații bogate în ceea ce privește scopul cărților Sf. Scripturi.

în sens propriu sau impropriu. Este cazul cuvintelor de instituire a Sfintei Euharistii (Mt. 26, 26 ș.u.; Mc. 6, 41; 14, 22—23; Lc. 22, 19 ș.u.), care trebuie interpretate în sens propriu, reprezentând, în fond, cuvintele testament și dorința expresă de a continua Euharistia în amintirea Domnului (Lc. 22, 19). Tot așa au fost interpretate cuvintele Mântuitorului în exegeza patristică. De asemenea, tot scopul autorului este cel ce ne ajută să interpretăm textul: „*De nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu*” (In. 3, 5). Teologia ortodoxă, urmând exegezei patristice, vede și astăzi vizată în aceste cuvinte Taina Sf. Botez, în timp ce exegeza protestantă optează pentru o interpolare a cuvintelor „din apă” și pentru un sens impropriu a restului expresiei¹¹.

Tot prin cunoașterea scopului, ermineutul ajunge să interpreteze corect anumite expresii și cuvinte. Afirmațiile Sf. Apostol Pavel adresate romanilor (Rom. 3, 28) și galatenilor (Gal. 2, 16) referitoare la credință și faptele Legii în procesul de îndreptare a omului nu trebuie socotite ca fiind opuse afirmației din Epistola Sf. Iacob „*credința fără fapte este moartă*” (Iac. 2, 17—20). Luând în considerare scopul autorului lor ne vom da seama că în Epistola către Romani și cea către Galateni, Apostolul neamurilor compară mântuirea obținută prin credința în Iisus Hristos cu inutilitatea faptelor Legii mozaice, iar Sf. Iacob, fratele Domnului, vorbește despre fapte ca roade ale credinței și importanța lor pentru mântuire.

Cunoscând scopul autorului, interpretul poate face distincția necesară unei exegeze clare, între ceea ce este dominant, important și elementele secundare, care alcătuiesc cadrul expunerii și de a căror interpretare se ocupă mai puțin, iar uneori poate chiar renunța. Este cazul parabolilor, de exemplu, pentru explicarea cărora interpretul nu trebuie să intre în amănunte nesemnificative¹². De asemenea, din scopul urmărit de autorul inspirat ne dăm seama dacă afirmațiile făcute cuprind un sfat sau o dispoziție de ordin divin (Mt. 19, 21), dacă autorul vorbește din îndemn propriu sau determinat de alte cauze (Eccl. 12, 13—14; 3, 12—13). Numai dacă are în vedere scopul urmărit de sfinții autori, interpretul va înțelege de ce sfinții evangheliști, bunăoară, au instistat asupra unor evenimente și fapte din viața lui Iisus, iar pe altele le-au omis sau le-au atribuit o importanță secundară.

c) Mijloacele de cunoaștere a scopului.

1. *Propria mărturisire a aghiografului*, înlesnește pentru unele cărți ale Sf. Scripturi munca de investigare a interpretului, reducând-o, pentru aceste cazuri, la o lectură atentă a Scripturii (Prov. 1, 1—6; 2 Mac. 2, 20—33; Lc. 1, 34; In. 20, 31; Gal. 1, 6—7; 1 Petr. 5, 12; 1 In. 1, 3—4; 5, 13, Iuda. 1, 3—4). Tot așa, autorii inspirați destăinuiesc uneori și scopurile particulare, secundare, motivând cutare sau cutare parabolă sau indicând scopul unei pericope (Mt. 18, 35; 25, 13; Lc. 12, 21; 12, 40, 14, 11; In. 13, 15; 1 Cor. 12, 11; 1 Tes. 4, 13).

¹¹ J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, 2 Auflage, Berlin, 1976, p. 90—95.

¹² Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentar la Luca*, cap. 16, PG 72, 809—812; Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Matei*, 64, 3, PG 58, 613; *Omilia 16 la Romani*, PG 60, 559—560.

2. Examinarea atentă a *contextului* poate oferi interpretului informații folositoare în depistarea scopului scrierii. Lectură atentă a para-bolelor conduce la descifrarea scopului rostirii lor (Lc. 16, 13—14 vizează pe farisei și primejdia alipirii de comorile pământești), iar frecventa referire a Sf. Matei la împlinirea profețiilor Vechiului Testament sugerează scopul urmărit de sfântul autor și anume: de a demonstra că Iisus este Mesia cel așteptat.

3. *Tema și împrejurările* în care s-a scris o carte servesc interpretului la cunoașterea scopului sfântului autor. Tema Predicii de pe munte (Mt. 5—7) este atât de clară și fără nici o greutate observăm că ea se opune Legii Vechiului Testament, încât scopul expunerii nu poate fi altul decât acela al prezentării elementelor de bază din învățătura Mântuitorului. Împrejurările în care s-a scris Psalmul 50 sau în care Sf. Pavel a compus Epistola către Corinteni sau Galateni aduc un plus de cunoștințe și siguranță în descoperirea și enunțarea scopului acestor scrieri.

4. De mare importanță în expunerea și enunțarea scopului unei cărți sau a unei pericope biblice este *Tradiția Bisericii*. Sfinții Părinți oferă în multe cazuri amănunte importante, care conduc pe interpret la descoperirea scopului propus de aghiograf.

d) **Motivul.** Prin motivul unei scrieri sau al unei cuvântări înțelegem mobilul care a determinat pe autorul sfânt, în cazul Sfintei Scripturi, să scrie sau să rostească o cuvântare. Motivul poate fi determinat de cauze externe și atunci poartă numele de *ocazie* sau *prilej*, după cum poate avea la bază determinante interne, purtând numele de *impuls*. Cunoașterea ocaziei ce a determinat pe autor la alcătuirea scrierii sale, contribuie la cunoașterea împrejurărilor în care au luat naștere cărțile Scripturii și prin aceasta la o interpretare corectă a mesajului transmis prin intermediul lor. Ne sunt cunoscute cuvintele Sf. Pavel adresate corintenilor, care aflate prin „*oameni de la Hloe din casă*“ (1 Cor. 1, 11) de dezbinările ce destramă comunitatea din Corint (1 Cor. 1—1, șu.), de desfrăul ce domnește printre unii din membrii tinerei Biserici corintene (1 Cor. 5, 1; 6, 9 ș.u.; 10, 8 ș.u.); de abuzul unor creștini de a căuta dreptatea în fața tribunalelor păgâne (1 Cor. 6, 1—11), de atitudinea liberală a unor membri ai comunității față de cele jertfite idolilor (idolotite) și care contrasta cu scrupulele ce și le făceau alții (1 Cor. 5, 9 ș.u.; 10, 29—30), precum și de atitudinea față de căsătorie, celibat și văduvie (1 Cor. 7) etc. Din epistola către Galateni (1, 6—9; 3, 1; 4, 31; 5, 1.12) aflăm motivele ce l-au determinat pe Sf. Pavel să se revolte (3, 1) și să le adreseze amintita epistolă.

Dar, după cum am menționat deja, mobilul determinant poate fi și de natură internă, un impuls personal, care a putut cauza scrierea unei cărți sau poate justifica un gest, o atitudine. Chemarea patetică, adresată de Sf. Pavel ucenicului său Timotei (2 Tim. 4, 9.21) de a-l vizita la Roma constituie motivul acestei epistole testament, iar Irod este condus de dorința de a-l prinde pe Iisus (Mt. 2, 13), când se adresează magilor cu rugămintea de a-i comunica locul unde se află pruncul (Mt. 2, 8).

Între motivele ce au putut determina scrierea unei cărți și scopul autorului este o strânsă legătură, ambele conducând pe interpret spre originea scrierii și prin aceasta la o bună explicare a ei. În fond, foarte adeseori această legătură este ilustrată de Introducerile în Sfânta Scriptură, unde motivul și scopul scrierii apar la unii autori sub același titlu.

Ca și în cazul scopului, motivele sunt arătate uneori de autorul scrierii (Lc. 1, 1), alteori interpretul ajunge la cunoașterea lor printr-o analiză a contextului (Lc. 11, 1), a temei tratate sau a Tradiției Bisericii.

e) Alte ajutoare ale contextului. Pentru explicarea unui text biblic, în afară de context și cele menționate până acum, putem obține informații de valoare prin cunoașterea autorului scrierii, a vieții lui, a limbii, a țării, a culturii, a obiceiurilor, a instituțiilor, a timpului când a fost scris textul respectiv, adică o cunoaștere a autorului, a mediului cultural și a împrejurărilor în care acesta și-a rostit sau și-a fixat în scris mesajul. O minunată mărturisire în această direcție ne-a lăsat Sf. Ioan Hrisostom, care-și îndemna ascultătorii afirmând: „Să aducem, așadar, înaintea noastră cuvintele spuse de profet; să le cercetăm cu de-amănuntul ca să aflăm cine le-a spus, despre cine, când și către cine și cum se găseau atunci lucrurile; într-un cuvânt, să cercetăm pe toate cele care ne duc la descoperirea înțelesului adevărat al cuvintelor profetului”¹³. În același sens se exprima Sf. Atanasie cel Mare, care pornind de la textul din Evrei 1,4 susținea că „*acest text trebuie cercetat mai întâi. Însă și aici trebuie să procedăm ca, în general, la întreaga Scriptură, să luăm în considerare exact timpul și ocazia despre care vorbea Apostolul ca și persoana și lucrurile despre care el vorbea, ca prin acestea să nu rămână cititorul în nici unul din aceste puncte în necunoștință și să se abată de la sens*”¹⁴.

Autorul reflectă într-o bună măsură cultura epocii și a țării sale. În fond, mesajul său îmbracă formele de exprimare ale timpului, trăind probleme într-o manieră și o limbă înțeleasă de contemporani și de destinatarii pentru care aluziile cele mai neînsemnate sunt cunoscute, fără să ridice dificultățile ce le întâmpină interpretul și cititorii zilelor noastre. Pe de o parte, atenția interpretului se îndreaptă spre cunoașterea autorului, a culturii și a pregătirii acestuia, iar pe de altă parte, interesul lui se manifestă în aceeași măsură și față de destinatarii scrierii, de mediul și împrejurările istorice în care a fost scrisă cartea, cât și de condițiile istorice, culturale și religioase în care trăiesc primii cititori, adică cei cărora autorul le-a adresat mesajul.

Autorul biblic se exprimă pe măsură pregătirii sale, a culturii timpului său. Din această cauză, interpretului nu-i este deloc indiferentă cunoașterea a cât mai multor amănunte în legătură cu autorul, cu felul lui de viață, de a gândi și a se exprima. O familiarizare a interpretului cu caracterul și temperamentul autorului nu pot decât să servească în mod fericit misiunea de a descifra textul. Isaia, bunăoară, a fost un remarcabil bărbat de stat, cu acces la palatul regal, unde cuvântul său avea rezonanță; un om de o cultură aleasă și cu un deosebit simț de orientare politică, ceea ce explică, de altfel, și cadrul istoric al profeției sale. Cunoscute aceste lucruri nu va surprinde pe nimeni teologia speculativă referitoare la Dumnezeu și raporturile lui cu lumea, precum și subtilitatea și frumusețea limbii în care evanghelistul Vechiului Testament își expune profețiile mesianice și mesajul cărții sale. Alături stă însă Amos, păstorul din Tecoa, care mănuieste o limbă bogată în expresii

¹³ Sf. Ioan Hrisostom, *La cuvântul profetului Ieremia*, 10, 23, PG 56, 159, trad. citată p. 326.

¹⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântarea I contra arienilor*, 54, PG 26, 123, trad. românească PSB, vol. 15, p. 220.

și comparații luate din viața păstorului și a agricultorului iudeu. Luca, „*doctorul prea iubit*“ (Col. 4, 14), se remarcă prin cultura sa vastă, prin limba și stilul său îngrijit și distins, încadrând evenimentele biblice în contextul istoriei universale. Prin cunoașterea a cât mai multor amănunte din viața autorului ne explicăm cu ușurință anumite preferințe, particularități și expresii tipice, pe care le întâlnim în cărțile Sfintei Scripturi.

Cunoașterea unei persoane ușurează explicarea anumitor acțiuni sau afirmații. În acest sens trebuie să vedem interesul lui Pilat manifestat prin întrebarea: „*Ce este adevărul?*“ (In. 18, 38). Pentru procuratorul roman, soldat de profesie, care nu era „*din adevăr*“, adevărul despre care vorbea Iisus era de neînțeles. Mintea ageră a judecătorului a înțeles îndată că Iisus este victima unor uneltiri, dar n-a putut înțelege adevărul despre care Acesta vorbea. Cu aceeași ușurință vom putea înțelege și întrebarea: „*Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu?*“ (Mt. 22, 17; Mc. 12, 14; Lc. 20, 22) — pe care o adresează fariseii și irodianii lui Iisus — dacă cunoaștem principiile politice ale unei mișcări antiromane (zelotii) și dacă ne este cunoscută înverșunarea acestor grupări religioase și naționale față de Iisus și predica Sa.

Cunoscând firea expansivă, plină de temperament, a Sf. Petru ne explicăm și riposta apostolului dată Mântuitorului: „*Dacă toți se vor sminti întru tine, eu niciodată nu mă voi sminti*“ (Mt. 26, 33) sau reacția lui de a apăra pe Domnul în grădina Getsimani (In. 18, 10) ca și dorința lui de a pleca în întâmpinarea Domnului pe mare (Mt. 14, 29 u) sau lepădarea cu jurământul de Mântuitorul în curtea arhierelui (Mt. 26, 70—74). Tot cunoașterea naturii Sf. Petru ne ajută să înțelegem și nerăbdarea cu care aleargă împreună cu Sf. Ioan la mormântul Domnului în dimineața învierii sau grăba cu care pleacă înaintea Domnului la Marea Tiberiadei (In. 21, 7). De asemenea, prin cunoașterea naturii Sf. Apostol Toma ne explicăm refuzul lui de a crede în Învierea lui Iisus până nu va pipăi rana coastei Lui și apoi mărturisirea: „*Domnul meu și Dumnezeuul meu*“, care constituie punctul culminant al mărturiilor date despre Iisus cel înviat (In. 20, 24—28).

Un loc important în înțelegerea unor afirmații sau gesturi cuprinse în Sfânta Scriptură îl constituie și cunoașterea sentimentelor sau stării sufletești în care se găsea autorul în momentul rostirii sau înfăptuirii lor. „*O, galateni fără de minte*“ (Gal. 3, 1) sau „*O, copiii mei, pentru care sufăr iar durerile nașterii*“ (Gal. 4, 19) sunt exclamații și reproșuri care exprimă revolta Apostolului neamurilor pentru rătăcirile de care sunt capabili noii săi fii sufletești. Strigătul lui Iisus pe cruce „*Eli, Eli lama sabahtanii*“ (Mt. 27, 46) exprimă durerea și nu poate fi interpretat ca disperare a celui ce se îndoiește sau este fără credință. Tot durerii îi dă glas și Sf. Pavel când afirmă în legătură cu conaționalii săi: „*Aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine după trup*“ (Rom. 9, 3) și pentru care s-ar fi adus bucuros jertfă, dacă acest lucru i-ar fi apropiat de Hristos.

Nu trebuie uitat nici faptul că autorii biblici sunt orientali, care se exprimă în felul propriu de gândire, în forme și raționamente tipic orientale. Alegerea imaginilor, a figurilor de stil, preferința pentru antropomorfisme și antropopatisme corespund gustului și culturii orientale, care nu sunt conforme cu pretențiile stilistice occidentale. Comparații

ca „Isahar este ca asinul voinic“ (Gen. 49, 14) sau „puterea lui (Israel) este ca a unui taur“ (Num. 23, 22), alături de invectiva „vaci de Basan“ adresată femeilor din Samaria (Am. 4, 1) sunt considerate astăzi indecente, dar ele sunt frecvente în cărțile Scripturii (Ez. 16, 4. 15—34; 23, 1—49) și le găsim alături de predilecția sfinților autori pentru antropomorfisme.

De asemenea, cugetarea semită se deosebește de cea europeană, în special occidentală, în care excelează subtilitățile logice și filozofia aristotelică¹⁵. Cunoscând acest lucru nu trebuie să ne arătăm surprinși când întâlnim raționamente ca: „*Sună oare trâmbița în cetate fără ca poporul să se alarmeze? Sau se întâmplă vreo nenorocire în cetate fără ca Domnul să o facă?*“ (Am. 3, 6), în care artificii oratorici se bazează pe alte legi decât cele pe care le aplică europenii.

Cunoașterea destinatarilor cărților biblice, a concepțiilor lor religioase, a culturii și stării lor sufletești, precum și a caracterului lor joacă un rol important pentru o explicare corectă a textului. Sf. Ioan Hrisostom îndemna pe ascultătorii săi la același lucru: „*Nu trebuie să rostim fără socoteală cuvintele Scripturii, ci să cunoaștem și persoanele cărora se adresează Scripturile*“¹⁶. Astfel, faptul că până și în cercul Apostolilor stăpânea concepția așteptării unui Mesia pământesc, triumfător trebuie să ne edifice asupra nedumiririi ce-i cuprinsese în momentul când Iisus se prezintă ca un Mesia care pătimește, care se va da în mâinile oamenilor (Lc. 9, 44—45). Interdicția dată Apostolilor cu ocazia trimiterii lor la propovăduire: „*În calea păgânilor să nu mergeți și în cetate de samarineni să nu intrați*“ (Mt. 10, 5) se bazează pe exclusivismul iudaic impus de Legea Vechiului Testament și are un caracter trecător. Caracterul cretanilor ridică probleme în munca pastorală a episcopului Tit, lăsat de Sf. Pavel să păstorească Biserica de pe insula Creta. Din această cauză, Apostolul îi atrage atenția ucenicului și-i caracterizează pe cretani prin cuvintele unui prooroc cretan drept „*pururea mincinoși, fiare rele, pântece leneșe*“ (Tit. 1, 12). Sf. Luca ține cont că se adresează unui destinatar provenit dintre păgâni, și din această cauză parabolele și evenimentele istorisite urmăresc să sublinieze universalitatea mântuirii, chemarea neamurilor sau milostivirea lui Dumnezeu pentru cei ce se pocăiesc.

Obiceiurile, instituțiile sociale, religioase și culturale ale timpurilor biblice au un rol important în explicarea anumitor texte dificile din Sfânta Scriptură. Prin cunoașterea arhitecturii caselor la iudei se înțeleg cuvintele: „*Cel ce este pe casă să nu se pogoare să-și ia lucrurile*“ (Mt. 24, 17) sau faptul că cei ce au adus pe slăbănog la Iisus „*au desfăcut acoperișul casei și prin spărtură au lăsat în jos patul pe care zăcea slăbănogul*“ (Mc. 2, 4). De asemenea, fiind familiarizați cu obiceiul iudeilor de a sta la masă, ne explicăm ușor cum femeia sta la picioarele lui Iisus și plângea (Lc. 7, 38) sau prin cunoașterea ceremonialului salutului la evrei, care implica mult timp, înțelegem interdicția Mântuitorului adresată Apostolilor: „*pe nimeni să nu saluți pe cale*“ (Lc. 10, 4), și care exprima renunțarea, în interesul misiunii, la tot ceea ce era de prisos, dar și graba celui trimis în misiune (2 Reg. 4, 29). Cunoscând

¹⁵ Höpfl-Leloir, *Introductio* . . . , p. 474.

¹⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *La cuvântul profetului Ieremia*, 10, 23, trad. citată, p. 325.

filozofia timpului cu privire la logos vom înțelege mai bine originalitatea Sf. Ioan și ceea ce Logosul (In. 1, 1—3) ioaneic dorea să exprime.

Antichitățile iudaice, topografia și geografia țării sfinte și a celor învecinate vin în ajutorul interpretului. Dacă avem în vedere lipsa de apă din această parte a lumii, ne vom da seama că acolo unde Sriptura vorbește de prezența unei ape curgătoare, imaginea este însoțită de o vegetație bogată, de pomi care produc din abundență fructe. Această situație, într-o regiune secetoasă este socotită o binecuvântare cerească, o imagine a fericirii, a prosperității, a liniștei și siguranței (Ps. 1, 3) și adeseori este folosită pentru a preînchipui binecuvântarea din împărăția mesianică (Is. 35, 6 u; Ps. 109, 7).

*
* *

Nu este deloc greu să ne dăm seama că toate aceste informații, necesare pentru a cunoaște împrejurările istorice în care au apărut cărțile Sfintei Scripturi, ca și pentru cunoașterea temei, scopului, motivelor și a autorului ne sunt oferite de o serie de discipline mai mult sau mai puțin înrudite cu Sf. Scriptoră. Desigur, în primul rând ne gândim la faptul că interpretul trebuie să cunoască bine întreaga Sfântă Scriptoră, din care putem extrage informații importante pentru interpretarea unor locuri dificile. De asemenea, întreaga atenție a interpretului trebuie îndreptată către *Introducerea în cărțile Sfintei Scripturi*, care oferă cunoștințe în legătură cu tema, autorul, scopul, timpul, motivul, destinatarul și locul scrierii unei cărți. Apoi, de un mare interes este *Arheologia biblică și geografia Țării sfinte*, care pune la dispoziția interpretului informații referitoare la antichitățile familiale, politice și religioase ale iudeilor, alături de informațiile privitoare la geografia și topografia Palestinei. La acestea putem adăuga *istoria și geografia țărilor cu care iudeii au venit în contact*, deci a Orientului biblic. Cunoașterea acestora va înlesni înțelegerea multor evenimente biblice, oferind perspectiva necesară unei interpretări corecte și complete. Nu fără de folos va fi cunoașterea *literaturii apocrife, a scriitorilor Filon și Iosif Flaviu, contemporani ai apostolilor, a Talmudului, a Părinților și scriitorilor bisericești, a scriitorilor păgâni contemporani cu evenimentele biblice sau imediat posteriori acestora* (Polibiu, Diodor de Sicilia, Arianus, Strabo, Plutarh, Suetoniu), care pot oferi o soluție sau un indiciu în privința descoperirii mesajului biblic. Suetoniu, de exemplu, ne oferă detalii în legătură cu viața imorală a „prea puternicului“ procurator Felix (F. Ap. 24, 3) și prin această informație ne explicăm mai ușor frica procuratorului, atunci când Pavel se apără înaintea lui vorbind despre dreptate, înfrânare și judecata viitoare (F. Ap. 24, 25).

Toate aceste informații, pe care ermineutul le culege din Sfânta Scriptoră, din disciplinele înrudite sau literatura istorică a timpului servesc la interpretarea corectă a unui text biblic, la descoperirea a ceea ce autorul biblic a dorit să transmită destinatarilor săi.

Sf. Ioan Hrisostom, *La cuvântul profetului Ieremia 10, 23*, MPG 56. În legătură cu contextul și ajutoarele lui pentru explicarea Sfintei Scripturi, Sf. Ioan Hrisostom susținea: „Nu voi explica numai cuvintele: „Nu-i în puterea omului calea lui“ ci și toate cuvintele care urmează. Vă voi spune despre cine s-au spus, de cine, către cine, pentru ce, când și cum.

Că nu-i de ajuns să spui că sunt scrise în Scriptură, nici să le explici desprinzând cuvintele unele de altele, nici să sfășii frazele corpului Scripturilor de Dumnezeu insuflate, nici să le iei separat, lipsite de legătura în care se găsesc. Așa s-au introdus în viața noastră multe învățături greșite; pentru că diavolul a convins pe cei cu mintea trândavă să explice în chip greșit cuvintele Scripturii, fie adăugând, fie lăsând la o parte cuvinte și întunecând astfel adevărul. Deci nu-i de ajuns să spui că este scris în Scriptură, ci trebuie să citești tot contextul; pentru că dacă vom tăia legătura și înrudirea cuvintelor unele cu altele, se vor naște multe învățături rele. În Scriptură este scris: Nu este Dumnezeu (Ps. 13, 1); și: Și-a întors fața Sa, ca să vadă până la sfârșit (Ps. 9, 31); și: Nu va întreba Dumnezeu (Ps. 9, 33). Ce dar? Spune-mi: Nu este Dumnezeu? Nu privește el la lucrurile de pe pământ? Cine ar suferi să spună șau să audă acestea? Și doar acestea sunt scrise în Scriptură! Dar află cum sunt scrise! Scriptura spune: Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu. Cuvintele nu este Dumnezeu nu sunt gândirea și hotărârea Scripturii, ci a minții celui nebun; Scriptura n-a spus ce gândește ea, ci a vestit gândirea altuia. Și iarăși Scriptura spune: Pentru că s-a mâniat credinciosul pe Dumnezeu? Că a zis întru inima sa: Nu va întreba (Ps. 9, 33); și-a întors fața Sa, ca să nu vadă până la sfârșit (Ps. 9, 31). Și aici iarăși Scriptura arată judecata și hotărârea unui om necredincios și stricat. La fel obișnuiesc și doctorii: spun celor sănătoși greșelile pe care le-au săvârșit cei bolnavi trupește sau sufletește, ca să-i facă pe cei sănătoși mai cu luare aminte. Credința este sănătatea sufletului, iar necunoașterea lui Dumnezeu cea mai cumplită boală; de aceea Scriptura ne arată cuvintele celor necredincioși, nu simplu ca să le auzim, ci și ca să ne ferim de a le rosti. Ne spune ce a zis cel nebun, ca tu să te înțelepțești și să nu-i primești cuvântul; ne spune ce a zis cel necredincios, ca tu să fugi de necredință. Nu trebuie numai să nu ciunțești textul Scripturii, ci să-l rostești și întreg fără să-i adaugi ceva¹⁷.

„Că nu trebuie să rostim la întâmplare cuvintele Scripturii! Nu trebuie să le scoatem din contextul lor, nici să le desprindem de legătura dintre ele, nici să le luăm lipsite de ajutorul cuvintelor ce le urmează sau preced, ca să le stricăm sensul sau să le falsificăm.“

„Să aducem, așadar, înaintea noastră cuvintele spuse de profet, să le cercetăm cu de-amănuntul, ca să aflăm cine le-a spus, despre cine, când și către cine și cum se găseau atunci lucrurile, într-un cuvânt, să cercetăm pe toate cele care ne duc la descoperirea înțelesului adevărat al cuvintelor profetului.“ (Trad. D. Fecioru, Ortodoxia Nr. 2/1980, p. 323—324, 326).

6. Locurile paralele¹

Sfânta Scriptură ca și colecție a unor scrieri ocazionale este departe de a reprezenta un tratat sistematic. Subiectele sau evenimentele ce formează conținutul Scripturii sunt reluate de diferiți autori uneori în timpuri, locuri sau contexte diferite. Întâlnim deci în Sfânta Scriptură subiecte care se repetă de mai multe ori în forme asemănătoare. Această

¹⁷ A se vedea amănunte la Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 465—473; C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 128—133; I. Scriban, *op. cit.*, p. 104—107; I. Suciu, *op. cit.*, p. 110—115; I. Moisesescu, *op. cit.*, p. 80—81.

asemănare sau prezentare paralelă nu se mărginește doar la evenimente, ci cuprinde uneori cuvinte și expresii care se întâlnesc la același autor sau sunt înregistrate la alții în contexte diferite. *Locurile paralele desemnează deci acele texte din Sfânta Scriptură, care întrebuițează cuvinte și expresii asemănătoare sau tratează lucruri și subiecte înrudite.* O primă împărțire a acestora are ca și criteriu asemănarea, care dacă se referă la cuvinte și expresii se numește *verbală*, iar dacă are în vedere conținutul, paralela poartă numele de *reală*. Ultima, în funcție de conținutul ei istoric sau didactic-dogmatic, se împarte în paralelism istoric și respectiv didactic. Faptul sau acțiunea comparării locurilor paralele între ele, cu intenția de a clarifica sensul cuvintelor sau expresiilor îndoielnice, poartă numele de *paralelism ermeneutic* și trebuie distins de *paralelismul biblic* sau *al membrilor*, tipic poeziei biblice ebraice, pe care-l întâlnim frecvent în cărțile poetice ale Vechiului Testament.

Paralelismul verbal cuprinde deci textele a căror asemănare se referă la cuvinte și expresii, la construcția lexicală și gramaticală a textului. În cazul când găsim aceeași construcție gramaticală, cu aceleași cuvinte, spunem despre acel paralelism că este *perfect*, iar atunci când această egalitate lipsește paralelismul este numit *imperfect*. Oricât ar fi de surprinzător faptul paralelismului perfect, trebuie să recunoaștem că exemplele despre prezența lui în Scriptură nu lipsesc. Evangheliile sinoptice istorisesc vindecarea unui lepros (Mt. 8, 1—4; Mc. 1, 40—44; Lc. 5, 12—14) sau a unui slăbănog (Mt. 9, 5—9; Mc. 2, 9—11; Lc. 5, 23—26) într-o formă aproape identică. În această categorie putem aminti de istoria regelui Ezechia (4 Reg. 18, 13—20, 21; Is. 36, 1—39, 8) sau de cea a regelui Seducia (4 Reg. 24, 18—25, 21 și Ier. 52, 1—27) ambele constituind, în același timp și un exemplu de paralelism real.

Cărțile Regilor și Paralipomena, ca și Evangheliile sinoptice oferă nenumărate exemple de paralelism verbal imperfect, obiceiul de a relata același eveniment de mai multe ori sau de către diferiți autori, fiind frecvent în Sfânta Scriptură. Dacă ne gândim că autorii Noului Testament, în special evangheliștii, urmăreau cu toții prezentarea vieții și activității Mântuitorului, atunci nu vom fi deloc surprinși că unele evenimente sunt relatate de către toți evangheliștii și mai ales de faptul că în aceste relatări intervin cuvinte și expresii asemănătoare. La subiecte comune, expresiile și construcțiile gramaticale asemănătoare sau chiar comune sunt explicabile, mai ales acolo unde autorii se străduiau să redea cât mai exact și să nu omită nimic din ceea ce a spus Mântuitorul.

În privința utilității studierii paralelismului verbal nu se îndoiește nimeni astăzi, studiul acesta fiind practicat încă din vechime pentru a se determina sensul unor cuvinte în jurul cărora ar exista anumite neclarități. Porunca din Exod 20, 7 „*Să nu iei numele Domnului în deșert*“, care ar putea ridica probleme sensului se explică prin Levitic 19, 12 „*Să nu jurați strâmb pe numele meu*“. Profeția atât de cunoscută din Isaia 7, 14 „*Iată, fecioara va lua în pântece și va naște fiu*“ a adus în discuție termenul *alma*, care a fost interpretat și cu semnificația de fată, tânără, pe lângă cel de fecioară. Pentru a ne da seama, într-adevăr, de sensul acestui cuvânt, el trebuie comparat cu Gen. 24, 43 unde este folosit același termen pentru Rebeca sau cu Exod 2, 8 unde cu același cuvânt este desemnată Miriam, sora lui Moise. Fecioara din Isaia 7, 14 a fost tradusă în Septuaginta prin *partenos*, iar în Vulgata prin *virgo*

și în acest sens textul profetului Isaia este citat de către Sf. Matei 1, 23¹⁸.

Paralelismul real istoric ne ajută, prin compararea textelor cu conținut asemănător, la cunoașterea împrejurărilor și a cauzelor care au determinat anumite fapte, gesturi sau evenimente și prin aceasta la descoperirea sensului lor. Prin intermediul acestui procedeu apropiem textul din Matei 21, 8—11, referitor la intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim, de cel din Ioan 12, 17—18, care relatează învierea lui Lazăr, și ne dăm seama mai bine de cauza sau mobilul primirii excepționale ce s-a făcut Domnului cu câteva zile înainte de a fi condamnat. Citind cu atenție textele evangheliștilor sinoptici, referitoare la Patimile Domnului, observăm că acestea comportă anumite lacune, care sunt acoperite prin apropierea textelor paralele din Evanghelia Sf. Ioan.

Paralelismul real didactic sau dogmatic vine în ajutorul interpretului, sugerându-i sensul doctrinar al textelor biblice. O comparare a unor texte cu sens doctrinar asemănător apare cu atât mai evidentă, pentru înțelegerea sensului unui text mai dificil, cu cât suntem convinși că Scriptura are un caracter ocazional și este departe de a prezenta un compendiu sistematic. Orice urmă de îndoială sau neclaritate în privința botezului lui Iisus din Faptele Apostolilor 2, 38 este înlăturată prin apropierea acestui text de Matei 28, 19, de unde aflăm că botezul lui Iisus este făcut în numele Sfintei Treimi. Tot așa, afirmația Sf. Pavel: „*Scriptura a închis totul sub lacăt...*” (Gal. 3, 22) este clarificată prin textul din Romani 11, 32: „*Dumnezeu a închis pe toți oamenii în neascultare, ca să aibă îndurare de toți*”.

Bineînțeles că folosirea paralelismului ermineutic, în scopul descifrării sensului unui text, comportă respectarea unor principii, care urmăresc evitarea confuziilor sau a concluziilor eronate.

Din aceste motive, interpretul va căuta ca *locul obscur să fie explicat printr-o paralelă clară, sigură*. Din Exod 31, 18 aflăm că cele două table ale legii, primite de Moise, au fost „*scrise cu degetul lui Dumnezeu*”, un antropomorfism pe care-l găsim și la Luca, unde se spune că Iisus „*scoate diavoli cu degetul lui Dumnezeu*” (Lc. 11, 20) sau chiar în Exod 8, 19, când vrăjii lui Faraon recunosc în minunile săvârșite de Moise în fața suveranului egiptean „*degetul lui Dumnezeu*”. Ne dăm seama ușor din ultimele două citate că expresia „*degetul lui Dumnezeu*” desemnează puterea dumnezeiască. Interpretul trebuie să aleagă din locurile clare sensul pentru expresia sau expunerea dintr-un loc paralel mai puțin evident, tot așa după cum este obligat ca expunerile sumare să le completeze cu detalii furnizate din paralele ce oferă acest lucru. În munca lui de descifrare a sensului Scripturii, interpretul trebuie să fie atent în aplicarea paralelismului pentru a nu aduce în comparație decât, într-adevăr, locurile paralele; el trebuie să evite tot ceea ce este doar aparent paralel. Ungerea cu untdelemn amintită de Sf. Marcu (6, 13) și Sf. Iacob (5, 14) este altceva decât ungerea picioarelor Domnului, amintită de Sf. Luca (7, 37 u) și Sf. Ioan (12, 1 u).

De asemenea, Ermineutica biblică recomandă interpretului criterii, care implică o anumită ordine în alegerea locurilor paralele. Este pre-

¹⁸ Traduction oecuménique de la Bible. Ancien Testament, Paris, 1976, notă la Isaia 7, 14.

ferabil ca acesta să ia în considerare *gradul de înrudire a locurilor expuse*. Se va urmări, în primul rând, ca sensul unui loc neclar să fie căutat, dacă este posibil, într-o paralelă ce aparține aceleiași scrieri. Apoi, în cazul că autorul respectiv mai are și alte scrieri, interpretul se va adresa mai întâi locurilor paralele ce aparțin lui. Afirmatia Sf. Pavel: „*căci dacă prin greșeala unuia au murit cei mulți*“ (Rom. 5, 15) se explică prin cuvintele „*printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, tot astfel moartea a trecut la toți oamenii*“ (Rom. 5, 12). În Galateni 5, 6, Sf. Pavel subliniază importanța „*credinței care lucrează prin iubire*“ și care înlătură orice îndoială asupra sensului textului din Romani 3, 28 „*căci prin credință se va îndrepta omul*“, din care unii ar putea considera că mântuirea se obține doar prin credință.

Textele paralele pot fi orânduite apoi ținând seama de *afinitatea preocupărilor, a materialului expus, precum și după timpul în care s-au scris*. Evangheliile se vor compara în primul rând între ele, după cum, tot așa, se va proceda în Vechiul Testament cu cărțile istorice, cele profetice sau cele poetice. Se va încerca, de asemenea, să se țină cont de înrudirea spirituală a anumitor cărți, de afinitățile ce le prezintă Evanghelia după Sf. Luca cu Faptele Apostolilor și Epistolele Sf. Apostol Pavel. Nu trebuie uitat însă nici faptul că întreaga Scriptură este scrisă sub înrâurirea Duhului Sfânt și acest lucru motivează suficient apelul pe care interpretul, în căutarea sensului unui text, îl face la ajutorul locurilor paralele.

În găsirea paralelelor sau stabilirea paralelismului, interpretul se bazează pe lectura și studiul atent al Scripturii, pe trimiterile ce însoțesc textul inspirat, pe concordanțele și lexicoanele biblice sau ale limbilor în care s-a scris Sfânta Scriptură.

Ultimile ediții ale Sfintei Scripturi în limba română, precum și cele ale Noului Testament, îndeosebi versiunea revizuită, redactată și comentată de „Bartolomeu Valeriu Anania împreună cu alte osteneli“ (București, 1993), oferă interpretului suficient de multe locuri paralele, care-l pot conduce la descoperirea sensului unui text dificil sau mai greu de înțeles. Prezența acestora ușurează înțelegerea textului și constituie un prim pas în cercetarea interpretului.

Concordanțele biblice sunt lucrări de specialitate, care prezintă paralelele Scripturii, expuse pe probleme, în ordine alfabetică (concordante reale sau didactice) sau culegeri de cuvinte, termeni, noțiuni orânduite după aceleași criterii cu indicațiile precise ale locurilor unde sunt folosite în Sfânta Scriptură.

Lexicoanele sau dicționarele limbilor biblice tratează cuvinte și expresii însoțite de sensurile pe care acestea le au în diferite părți ale Scripturii și cu indicarea exactă a locurilor unde se găsesc. Alături de dicționarele limbilor sacre stau dicționarele sau lexicoanele biblice al căror conținut îl formează noțiuni, lucruri, persoane, localități biblice, care pun la dispoziția interpretului sensurile, descrierea și locurile unde ele sunt amintite în Sfânta Scriptură.

Fericitul Augustin, *De doctrina christiana*, MPL 34, 42

„*În scopul deslușirii expresiilor obscure trebuie să fie luate dovezi din locurile care sunt clare, iar mărturiile sigure, din propozițiile sigur determinate, trebuie să îndepărteze îndoiala din propozițiile nesigure*“.

„Dacă un cuvânt produce ambiguitate în înțelegerea Scripturii, atunci trebuie să vedem dacă nu cumva am despărțit sau accentuat fals textul. Dacă vedem că în ciuda eforturilor nu putem hotărî cum trebuie să despărțim sau să accentuăm cuvintele, atunci trebuie să ne adresăm regulii de credință, pe care o avem în locurile ce sunt clare și care ne pun la dispoziție autoritatea învățaturii Bisericii...”

Dacă două sau mai multe membre ale propoziției, chiar după ce am aplicat regula credinței rămân ambigui, atunci rămâne încă cercetarea contextului însuși...” (De doctrina christiana, MPL 34, 65—66).

EURISTICA SPECIALĂ, DOGMATICĂ SAU TEOLOGICĂ

Scriptura, datorită caracterului ei teandric, are nevoie pentru descoperirea sensului textului revelat, pe lângă regulile științifice, care se folosesc pentru orice text literar și de norme teologice care sunt proprii textului biblic. În cadrul acestor norme teologice de descoperire și tâlcuire a sensului Sfintei Scripturi ne vom ocupa de rolul Sfintei Tradiții în interpretarea Scripturii, de Biserică în calitatea ei de păstrătoare și interpretă autorizată a textului biblic, de consensul Sfinților Părinți, precum și de rolul pe care-l au analogia credinței și analogia biblică în înțelegerea sensului textului revelat.

1. Sf. Tradiție ca interpretă a Sf. Scripturi¹

Sfânta Scriptură, fiind doar o parte a Tradiției apostolice, și anume cea care a fost fixată în scris sub înrăurirea Duhului Sfânt, are nevoie pentru interpretarea și adâncirea sensului ei de Sf. Tradiție. Tradiția apostolică reprezintă, în fond, viața Bisericii în Hristos și de asemenea

¹ În legătură cu problema Scripturii și a Tradiției ca forme de transmitere a revelației dumnezeiești s-a scris mult în ultimul timp. Amintim doar câteva din aceste studii: I. Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele revelației*, în: *Mitropolia Ardealului* Nr. 9—10/1958, p. 717—728; N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție și tradițiile*, în: *Ortodoxia* Nr. 3—4/1963, p. 363—423; Vl. Prelicean, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ca izvoare ale revelației divine în cele trei mari confesiuni creștine*, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei* Nr. 3—6/1970, p. 218—230; I. Briă, *Scriptură și Tradiție. Considerații generale*, în: *Studii Teologice*, Nr. 5—6/1970; D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definiția noțiunii și întinderea ei*, în: *Ortodoxia* Nr. 1/1964; D. Stăniloae, *Sf. Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, în: *Ortodoxia* Nr. 2/1980, p. 204—220; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 53—64; Nicolae, *Mitropolitul Banatului, Temeiurile învățaturii ortodoxe*, Timișoara, 1981, p. 67—82; E. Photiadis, *Die Lehre der orthodoxen Kirche über Schrift und Tradition*, în: *Una Sancta* 18 (1963); G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition. An Eastern orthodox View*, Tom. I, USA, 1972; N. Nissiotis, *Die Einheit von Schrift und Tradition*, în: *Ökumenische Rundschau*, 1965, p. 270—292; C. Scouteris, *Paradosis: the orthodox understanding of Tradition*, în: *Sobornost* Nr. 1/1982, p. 30—37; S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 17—41; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 187—197; E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart, 1976, p. 40—44; *Schrift und Tradition*, Herausgegeben von K. E. Skydsgaard und L. Vischer, Zürich, 1963; *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, edited by E. Flessemann-van Leer, Geneva, 1980, p. 18—29; V. Ioniță, *Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile Sinoadelor ecumenice*, în: *Ortodoxia*, Nr. 2/1980, p. 263—274.

mediul în care s-a format și s-a fixat în scris Scriptura. Sf. Scriptură aparține Tradiției apostolice ca parte a întregului, împreună formând revelația dumnezeiască adresată oamenilor.

Despre existența cuvântului scris, alături de Predania apostolică, precum și despre valoarea acesteia mărturisește însăși Sf. Scriptură. Sf. Pavel îndeamnă pe creștinii din Tesalonic „*stați neclintii și țineți predaniile, pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră*” (2 Tes. 2, 15) și laudă atitudinea corintenilor, pentru că „*vă aduceți aminte de mine și țineți predaniile*” (1 Cor. 11, 2). Sf. Ioan își încheie Evanghelia cu avertizarea că „*sunt și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus și care dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris*” (In. 21, 25). Această mărturisire a ucenicului iubit de Iisus subliniază faptul că din cele ce le-a învățat și le-a făcut Domnul doar o mică parte a fost fixată în scris. Conținutul predicii apostolice depășește cu mult cuprinsul Scripturilor și tocmai din acest motiv, sfinții autori subliniază faptul că Predania este mult mai cuprinzătoare decât Sf. Scriptură, iar pentru dobândirea mântuirii ambele — cele scrise și cele predate oral — trebuie respectate. În fond, în epoca apostolică, Predania constituia viața Bisericii în Hristos, predată, memorizată și păstrată ca și cuvânt al Domnului, ca și Evanghelia vieții celei fără de moarte. Din această Predanie apostolică, o mică parte și cu totul ocazional, a fost fixată în scris sub harisma inspirației Duhului Sfânt. Biserica, însufletită și condusă de același Duh Sfânt, a fixat apoi canonul cărților care alcătuiau Noul Testament și care reprezintă, în fond, prima transmitere în scris a unei părți din Tradiție.

În aceste împrejurări, revelația unică s-a transmis sub forma cuvântului scris, Sfânta Scriptură, și sub cea a predaniei orale, a predicii apostolice în Tradiția apostolică. Ori de câte ori cuvântul scris n-avea suficientă claritate pentru cei ce-l citeau s-au il ascultau, el era complectat, adăncit și întregit prin învățătura apostolică, adică prin contextul firesc căruia îi aparține Scriptura. Lecturile liturgice din Sfânta Scriptură erau urmate în epoca primară a Bisericii de tâlcuirea lor prin aprofundarea care se făcea prin apelul la conținutul Predaniei apostolice, adică la contextul Scripturii. „*Căci dacă ne întoarcem la izvorul original al Predaniei dumnezeiești, atunci dispare greșeala omenească și tot ceea ce stă ascuns în ceață și norii întunericului iese la lumina adevărului ...*”². Acordul cu Tradiția apostolică era căutat și absolut necesar. Autenticitatea învățaturii era verificată prin adresarea la cuvântul apostolic, păstrat în Bisericile întemeiate de apostoli și instruite de ei prin cuvânt și epistole³. În aceste Biserici „*se află adevăratele Scripturi și adevăratele tâlcuiuri, precum și toate predaniile adevărate*”⁴.

Predania apostolică constituie deci mediul de formare a Scripturii și prin aceasta cea mai îndreptățită și în același timp autorizată tâlcuire a cuvântului dumnezeiesc conținut în Sfânta Scriptură, pentru că Tradiția apostolică întregeste conținutul cuvântului scris și-i lărgeste perspectiva înțelegerii. Predania apostolică nu ne îndepărtează de Scriptură, ci, din contră, ne ajută să intrăm într-un contact direct cu ea și

² Sf. Ciprian, *Epistola 74, 10* în *Bibliothek der Kirchenväter*, München, 1928.

³ Tertulian, *De prescriptione haereticorum* 2, PL 2, 33.

⁴ Idem, *ibidem*, PL 2, 36.

mai ales cu interpretarea ei autentică⁵. În Tradiția Apostolilor, a acestor Ucenici ai Domnului, peste care s-a pogorât Duhul Sfânt la Rusalii, găsim cea mai competentă interpretare a cuvântului și faptelor Domnului. În lucrarea ermineutică cuprinsă în Tradiția apostolică, în această primă tâlcuire ce provine de la martorii (Lc. 24, 48) ce L-au însoțit pe Iisus mai bine de trei ani, descoperim sensul adevărat al Scripturii, ai cărei autori, în multe cazuri, sunt chiar acești martori. Tot aici, la Predania apostolică se adresează și Sf. Pavel după întâlnirea cu Hristos la porțile Damascului și, după ce-și însușește revelația în interpretarea apostolilor (1 Cor. 15, 3), calitatea lui de „*vas ales*“ (F. Ap. 9, 15) este pusă în evidență prin apostolia printre neamuri. Predica apostolică a fost deci prima ermineutică creștină a cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Sfânta Scriptură și ea a rămas pentru noi sursa cea mai autentică a interpretării biblice. Tot așa, Sf. Luca (1, 1—3) preia și predă Tradiția apostolică, adică faptele lui Iisus așa cum le-au lăsat „*cei ce le-au văzut și au fost de la început slujitori ai Cuvântului*“ (Lc. 1, 2). Pe acestea, Sfântul Evanghelist le predă în scris, după ce le-a verificat, pentru ca să fie spre întărirea în credință a destinatarului său, „*prea puternicul Teofil*“ (Lc. 1, 3). Deci, Scriptura însăși este transmiterea Predaniei apostolice în interpretarea personală, care rămâne însă conformată cu revelația Fiului lui Dumnezeu. Apostolii, cărora Hristos le-a deschis mintea și le-a interpretat Scripturile (Lc. 24, 27, 45), sunt martorii (Lc. 24, 48) și interpreții cuvântului Scripturii. Duhul Sfânt, promis de Hristos Apostolilor — Duhul Adevărului care-i va călăuzi la tot adevărul — îi va învăța și „*le va aduce aminte de toate ce le-a spus Hristos*“ (In. 14, 26; 16, 13—15). Lucrarea Duhului de aducere aminte este o lucrare de înnoire și nu numai de păstrare⁶ a celor auzite și învățate. Duhul Sfânt este cel ce-i va pune pe Apostoli în situația de deplină înțelegere a lui Hristos cel preamărit, descoperind sensuri mereu noi ale aceluiași mesaj propovăduit de Domnul.

Interpretarea Scripturii în Biserica una și nedespărțită s-a continuat în acest fel în epoca Părinților și scriitorilor bisericești, dezvoltându-se și continuându-se în Tradiția bisericească. Părinții au făcut mereu apel în interpretarea Scripturii la Tradiția Apostolilor, căutând să intuiască sensul dat cuvântului lui Dumnezeu de însăși cei ce l-au ascultat și l-au însoțit pe Domnul. Ei erau convinși că „*Sfinții Apostoli ne-au transmis unele prin Scriptură, iar altele prin Tradiție*“⁷ și apelau cu toată încrederea la Tradiția apostolică pentru a cunoaște glasurile competente ale unei interpretări autentice, în consensul dorit de sfinții autori. Preluarea și predarea Tradiției apostolice se făceau în acord cu trebuințele pastorale ale timpului și ale diferitelor împrejurări. Formele de exprimare și predare erau diferite, conținutul ei însă era identic și ne conduce prin Apostoli la Hristos și la Dumnezeu, ultima cauză a revelației⁸. Papias subliniază, de asemenea, rolul Tradiției apostolice în explicarea și înțelegerea cuvântului scris: „*Dacă venea cineva care a fost în compania presbiterilor, eu mă interesam de cuvintele presbite-*

⁵ D. Stăniloae, *Sf. Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, Ortodoxia Nr. 2/1980, p. 219.

⁶ W. Kern, F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 106.

⁷ Sf. Epifanie de Salamina, *Panarium II*, 61, PG 41, 1047.

⁸ Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni, I*, 42, trad. rom. PSB, vol. 1, București, 1979, p. 67—68.

rilor: ceea ce a spus Andrei, sau Petru, sau Filip, sau Toma, sau Iacob, sau Matei, sau Ioan sau oricare altul dintre Ucenicii Domnului ... Căci eu nu cred că lucrurile care provin din cărți nu sunt tot așa de utile ca ceea ce vine din cuvântul viu și durabil⁹. Importanța Tradiției apostolice pentru înțelegerea și tâlcuirea Scripturilor este subliniată și de Sf. Vasile cel Mare¹⁰, pentru care Evanghelia este în așa măsură legată de Predania apostolică, încât renunțarea la mărturia acesteia ar atinge însăși aspectul ființei al Evangheliei. „Printre învățăturile și definițiile dogmatice păstrate în Biserică se mențin unele din cele ce le-am primit în scris și altele pe care le-am primit transmise în mod tainic, din Tradiția apostolică. Ambele au aceeași autoritate pentru evlavie ... Dacă încercăm să îndepărtăm obiceiurile nescrise ca neavând mare importanță, noi ne atingem, fără știrea noastră, de Evanghelie, de chiar punctele ei esențiale“. Fără Tradiția apostolică, Scriptura ar fi lipsită de spațiul și mediul în care s-a născut și care o întregeste, în sensul că o explică în contextul apariției ei.

Cu aceeași referință la Predania apostolică au explicat Sfinții Părinți Scriptura, și au luat hotărâri cu privire la învățatura și interpretarea eronată, practică de eretici¹¹. Ei știau că pentru tâlcuirea Scripturii aveau nevoie de „dreptarul cuvintelor sănătoase“ (2 Tim. 1, 13), pe care-l găsesc în predica apostolică, de o ermineutică responsabilă și autentică în care „socotința fiecăruia“ (2 Petr. 1, 20), adică bunul plac, este exclus. Hotărârile Sinoadelor ecumenice sunt călăuzite și verificate prin armonia lor cu Scriptura și Tradiția apostolică. „Noi mărturisim, ținem și predicăm credința dată de la început de către Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos Sfinților Apostoli și prin aceștia predicată în lumea întreagă“¹² declarau Părinții de la Sinodul V ecumenic (Constantinopol 553).

Descoperirea primită de la Iisus Hristos și predicată de Sfinții Apostoli constituia criteriul și materia obiectivă de referință în perioada patristică. Hotărârile Sinoadelor ecumenice, scrierile Sf. Părinți, cărțile liturgice și, în general, viața Bisericii, în care se cuprinde învățatura Mântuitorului propovăduită de Apostoli în forme mereu adecvate trebuințelor pastorale constituie maniera în care Biserica și-a tâlcut Scriptura prin intermediul Tradiției. Liturgia reprezintă intensitatea cu care Scriptura este trăită și actualizată în viața bisericească a credincioșilor, marcând profunzimea și dinamismul cuvântului lui Dumnezeu în istorie. Tradiția bisericească, în rolul ei de interpretă a Scripturilor, nu este altceva decât dezvoltarea și aplicarea Tradiției apostolice la condițiile mereu noi în care se propovăduiește cuvântul revelat.

În Biserica Ortodoxă nu poate fi vorba însă de o supremație a Tradiției asupra Scripturii, pentru că Sf. Vasile cel Mare ne atrage atenția că la baza interpretării oferită de Tradiție, Părinții au pus Scriptura însăși, afirmațiile lor având un suport scripturistic. „Dar nu este suficient ca aceasta să fie o tradiție a Părinților, căci ei însăși au luat ca ghid sensul Scripturii, scoțând principiile lor din mărturiile scripturis-

⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 3, 39, PG 20, 298.

¹⁰ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 27, 66, PG 32, 188.

¹¹ Tertulian, *De prescrip. haer.*, PL 2, 32 u.

¹² H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg im Br. 1937, p. 97.

țice pe care noi le-am arătat ...¹³. În concepția Sf. Vasile cel Mare, interpretarea Scripturii se face în sensul Tradiției, nu izolat de ea, dar nici Tradiția nu poate fi separată de Scriptură. Tradiția are misiunea de a explica Scriptura, dar aceasta este cea care verifică și certifică autenticitatea Tradiției. Interpretarea dată de Tradiția Scripturii este privită prin prisma Scripturii, ea rămâne autoritatea de necontestat.

2. Biserica și rolul ei de păstrătoare și tâlcuitoare a Scripturii¹⁴

În concepția ortodoxă, Sfânta Scriptură reprezintă colecția cărților inspirate, concepute în Biserică și pentru Biserică cu scopul de a consolida „trupul tainic al Domnului“, care a luat ființă în propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Scriptura, Tradiția și Biserica constituie pentru creștinul ortodox o unitate, care nu poate fi mănătată de curiozități ridicate în legătură cu superioritatea uneia dintre ele în detrimentul celorlalte. Raportul armonic dintre ele n-a fost deranjat. În Ortodoxie, superioritatea cuvântului lui Dumnezeu, deci a Scripturii asupra Bisericii sau invers a Bisericii asupra cuvântului inspirat al revelației nu s-a pus niciodată ca o cerință internă. Scriptura și Biserica sunt într-un raport organic, patronat de Duhul Sfânt, cel care „a grăit prin prooroci“, și a asistat pe aghiografi în alcătuirea cărților Bibliei. Același Duh Sfânt a asistat pe Părinți în hotărârile sinodale și conduce Biserica la tot adevărul. Scriptura este pentru ortodocși cuvântul lui Dumnezeu descoperit, comunicat și scris sub inspirația Duhului Sfânt în Biserică, pentru cerințele spirituale ale credincioșilor ei. Scriptura completează anumite goluri ale predicii orale, înlătură eventualele neînțelegeri ivite după plecarea apostolului și suplinește pe acesta în procesul de edificare doctrinară și morală a credincioșilor.

În Ortodoxie, raportul dintre Scriptură și Biserică este considerat ca o unitate ce servește aceeași cauză și este însuflețit de același Duh Sfânt. De o eventuală ierarhizare n-a fost vorba decât atunci când problema aceasta a fost ridicată din afara ei. Determinată deci de cauze externe să se pronunțe asupra raportului dintre Biblie și Biserică, Ortodoxia și-a precizat poziția subliniind faptul că Biserica are o *întâietate de timp și de funcție* față de Scriptură. În ziua Cincizecimii, a pogorării Duhului Sfânt și a constituirii istorice a Bisericii, Scriptura Noului Testament era inexistentă. Ea a luat naștere după această dată, în cadrul comunităților creștine, și în majoritatea cazurilor adresată lor. Din acest motiv suntem îndreptățiți să afirmăm că Biserica are o *întâietate de timp* față de viitoarele scrieri neo-testamentare. Biserica este cea care apoi, din mulțimea cărților și a literaturii religioase a primelor secole, a ales pe cele care erau inspirate, reprezentând cuvântul autentic al lui Dumnezeu adresat oamenilor și a fixat canonul Noului Testament. Această lucrare de selecție, Biserica a făcut-o sub asistența Duhului Sfânt, în

¹³ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 7, 6, PG 32, 96. În ceea ce privește pe Sf. Vasile ca interpret a se vedea în limba română: C. Cornilescu, *Sf. Vasile cel Mare, interpret al Sfintei Scripturi*, în: *Ortodoxia*, nr. 2/1989, p. 308—320; M. Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei la Sf. Vasile cel Mare*, în: *Mitrop. Banatului* Nr. 4—6/1979, p. 204—220.

¹⁴ Acest capitol a fost publicat de asemenea în limba germană: M. Basarab, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Schrift*, în: *Orthodoxes Forum*, Nr. 1/1988, p. 43—49.

virtutea predaniei pe care o deținea deja pe cale orală de la Apostoli. Ea și-a recunoscut predica ei despre Iisus în cărțile Noului Testament, care reprezentau o continuitate, în scris, cu ceea ce ea știa și predica deja despre Iisus din Tradiția apostolică. Procesul de formare a canonului a cerut eforturi și timp, în jurul unor cărți (de ex. Epistola către Evrei, Apocalipsa) atitudine nefiind pretutindeni aceeași. Intreaga muncă de selectare și formare a canonului a aparținut Bisericii și autorității ei de „trup tainic al Domnului“, în care era prezent Duhul Sfânt.

Împrejurările istorice în care au apărut cărțile Noului Testament, precum și procesul de formare a canonului biblic — selectarea, recunoașterea și mărturisirea inspirației, a canonicității, autenticității și apostolicității lor, la care se adaugă primirea canonului Vechiului Testament — dau dreptul Bisericii să considere Scriptura drept carte a ei. *„Ea a fost destinată acestor cărți și cea care le-a păstrat și a vegheat la integritatea lor. Dreptul de proprietate este subliniat încă de la început și prezentat în mod magistral de către Tertulian¹⁵. Biserica deține Scriptura de la Apostoli, ea fiind moștenitoarea de drept a acestora prin succesiunea apostolică.*

Biserica n-a fost numai depozitara și păstrătoarea Scripturilor, ci și *interpreta ei autorizată*. Fiind cartea ei, pe care a primit-o spre edificare și păstrare, Biserica a explicat-o cu competență de-a lungul existenței ei aproape bimilenare. În fond aici și din partea ei, Scriptura primește interpretarea corectă. În Biserică, afirma Sf. Irineu, *„Scripturile sunt păstrate în transmitere fidelă; nimic nu este adăugat, nimic nu este omis. Aici, ele sunt proclamate (propovăduite) nefalsificat și sunt explicate legitim, cu băgare de seamă, fără pericol și cu frică de Dumnezeu“*.¹⁶ Biserica este păstrătoarea și în același timp cea care interpretează Sfânta Scriptură, decizând asupra locurilor dificile (2 Petr. 3, 16), hotărând în cazurile în care este îndoială, pentru că ea este *„judecătoria supremă“* și în același timp *„vocea judecătorului divin“*.¹⁷ Mulțimea interpretărilor, greutățile întâmpinate, slăbiciunile omenești referitoare la interpretarea textului biblic, toate atestate în istorie, pledează pentru un principiu și o autoritate în materie de explicare a Scripturii, or această autoritate n-o are decât Biserica în care lucrează Duhul Sfânt.

Biserica își are originea în Hristos și Sfinții Apostoli, iar aceștia au lăsat Bisericii explicarea revelației, care este cuprinsă în Tradiția apostolică.¹⁸ În Biserică, prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt, Sf. Scriptură se explică și este aplicată la viața membrilor ei care o trăiesc cu intensitate în cultul dîvin și în viața personală. Așa a procedat Biserica de-a lungul istoriei și așa va proceda până la sfârșitul timpurilor, iar noi, ca membri ai Bisericii suntem obligați să credem și să mărtu-

¹⁵ Tertulian, *De precript. haer.*, PL 2, 33; Nicolae, Mitrop. Banatului, *op. cit.*, p. 117—125; O. Kuss, *Zur Hermeneutik Tertullians*, în: J. Ernst, *Schriftauslegung, Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, Paderborn, 1972, p. 55—87.

¹⁶ Sf. Irineu, *Adv. Haeres*, 4, 33, 7—8, PG 7, 1076—1077.

¹⁷ E. Antoniadis, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, în D. Savramis, *Aus der Neugriechischen Theologie*, Würzburg, 1961, p. 53.

¹⁸ Despre raportul dintre Tradiție, Biserică și Scriptură a se vedea D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 64—71.

risim Scriptura așa cum a fost ea interpretată de Biserică. Orice interpretare, care ar contrazice învățătura declarată a Bisericii trebuie abandonată ca falsă.

În Biserică, ne sfătuiește Sf. Irineu¹⁹, găsim păstrată mărturia profeților, a Apostolilor și a ucenicilor acestora. Biserica este posesoarea „Duhului lui Dumnezeu” (In. 4, 10), aici este prezent Hristos sub forma pâinii și a vinului euharistic și tot aici experiem prezența Duhului Sfânt și în cadrul acestor daruri extraordinare primim și adevărata interpretare a cuvântului lui Dumnezeu. Aici, în Biserică, Scriptura se actualizează, interpretează și se trăiește cu adevărat ca și cuvântul vieții. Sfânta Liturghie²⁰ constituie momentul în care viața și activitatea Mântuitorului sunt trăite cu maximum de intensitate și în care Scriptura este interpretată și trăită de comunitatea liturgică. În Sf. Liturghie intrăm în contact cu Mântuitorul sub forma cuvântului citit, trăit și explicat și ne unim cu El prin intermediul Euharistiei. În concepția ortodoxă, Scriptura nu se poate citi și explica în afara Bisericii, pentru că între ele există o comuniune spirituală, Scriptura actualizându-se mereu în viața Bisericii prin Sf. Liturghie. Interpretarea spirituală a revelației făcută de Biserică nu este altceva decât continuarea interpretării spirituale făcută de „martorii” lui Iisus și care a ajuns până la noi datorită Tradiției și a explicării și actualizării continue, pe care ea o face Scripturilor în contextul în care acestea au apărut. Pe plan spiritual, Biserica trăiește evenimentul biblic și rămâne interpreta lui cea mai autorizată. În afara Bisericii și a iluminării Duhului, explicarea Scripturilor pierde din profunzime și din sens, pentru că după afirmația Sf. Irineu „*exegetul care nu urmează Biserica nu poate primi Duhul lui Dumnezeu*”.²¹ Pornind de la această concepție, interpretul ortodox tălmăcește Scriptura ca membru al Bisericii, în concordanță cu învățătura ei. El este conștient că interpretarea corectă depinde, pe lângă o bună pregătire intelectuală, și de seriozitatea și profunzimea angajamentului său în viața spirituală a trupului tainic al Domnului.

Biserica conferă autoritate Scripturii însă aceasta, la rândul ei, contribuie la consolidarea în credință și la edificarea morală a membrilor Bisericii. Citirea și explicarea Scripturii se face în scopul consolidării Bisericii ca trup tainic al Domnului. La această concluzie ajungem dacă urmărim exegeza Părinților și omiliile practicate de ei pe scară largă în Biserica primelor opt secole. Părinții se serveau de exegeza biblică pentru a explica cuvântul lui Dumnezeu, dar în același timp și pentru a-l actualiza și prin aceasta a transforma pe credincioși în pietre vii ale templului lui Dumnezeu.

În învățătura ortodoxă Tradiția, Scriptura, ca parte fixată în scris a Predaniei apostolice, și Biserica formează o unitate. Tradiția și Scriptura aparțin Bisericii ca descoperire adresată ei, ca viață a ei în Hristos. Cele trei formează un cerc ermineutic, fiind concepute împreună, pentru că acolo unde se binevestește Scriptura este și Biserica și unde este Biserica acolo este și Tradiția și se predică și se explică Scriptura de către Biserică în lumina Tradiției. Unitatea Tradiției, a Scripturii și a

¹⁹ Sf. Irineu, *Adv. haeres.* PG 7, 966.

²⁰ Pentru maniera în care este trăită și explicată Scriptura în Liturghie a se vedea M. Basarab, *Scriptură și Liturghie. Probleme de Ermineutică biblică*, în: Mitrop. Banatului, Nr. 7—9/1981, p. 462—484.

²¹ Sf. Irineu, *Adv. Haeres.* 3, 2, 4, PG 7, 966.

Bisericii, precum și explicarea competentă a acestora prin și de către Biserică este garantată de către Duhul Sfânt, cel care le însușește pe toate trei într-o unitate indestructibilă. Interpretarea Scripturii oferită de Biserică în contextul Tradiției apostolice nu este abuzivă și contrară Scripturii, nici nu diminuează autoritatea cuvântului lui Dumnezeu în fața Bisericii, pentru că Biserica însăși, în hotărârile ei formulate solemn, se sprijină și face apel la Scriptură ca la o autoritate de necontestat. În fond, același Duh Sfânt care s-a coborât peste Apostoli, însușindu-i în predicarea faptelor și cuvintelor lui Iisus, a asistat pe autorii sfinți în scrierea cărților Bibliei și conduce și Biserica în lucrarea ei de interpretare a Scripturilor.²²

Calitatea de interpretă autorizată și competentă a Scripturii, Biserica o deține și din funcția ei de învățătoare și propovăduitoare a revelației primite, funcție ce ține de însăși întreita ei slujire, prin care continuă lucrarea lui Hristos în lume. În această calitate, Biserica este infailibilă, fiind condusă în explicarea Scripturii de însuși Domnul, capul ei, prin lucrarea Duhului Sfânt (In. 14, 26). Formula prin care sinoadele își încep hotărârile: „*Păruțu-s-a Duhului Sfânt și nouă ...*“ (F. Ap. 15, 28) este grăitoare; conștiința că deciziile sunt în armonie cu revelația făcută oamenilor și insuflate de Duhul Sfânt și prin aceasta infailibile, este subliniată de Enciclica patriarhilor răsăriteni (cap. 2) care comentează canoanul 19 al Sinodului VI ecumenic. „*Omul care le vorbește numai de la sine, poate greși, poate să înșele și să se înșele; Biserica ecumenică însă, care niciodată nu a vorbit și nu vorbește de la sine, ci de la Duhul lui Dumnezeu (pe care îl are și-l va avea neîncetat ca pe învățătorul până la sfârșitul veacului), niciodată nu poate greși, nu poate să înșele, dimpotrivă este infailibilă asemenea dumnezeieștii Scripturi, și niciodată nu pierde din însemnătatea sa de totdeauna*“²³. Observăm în cele menționate mai sus și diferența dintre hotărârile Sinoadelor ecumenice și părerile teologice exprimate de diferite persoane în cadrul Bisericii. Biserica, cea care are Duhul lui Dumnezeu (In. 14, 17) ce o conduce la tot adevărul și este stâlp și temelie a adevărului (1 Tim. 3, 15), oferă Scripturii o explicare corectă, completă și infailibilă.

În diferite momente ale existenței sale istorice, Biserica a fost determinată să se pronunțe solemn în unele probleme de interpretare a Scripturii, iar altă dată explicarea cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut prin practicile intrate în viața ei cultică. În istoria Bisericii întâlnim cazuri când ea s-a pronunțat prin hotărâri sinodale în privința unor locuri dogmatice sau morale din Sfânta Scriptură. Aceste hotărâri pot îmbrăca o formă negativă, combătând ca falsă o anumită interpretare oferită unui text biblic (de ex. respingerea interpretării literale a Cântării Cântărilor, condamnarea hiliasmului bazat pe falsă interpretare din Apoc. 20, 4; interzicerea oricărei ipoteze că Fecioara Maria ar mai fi avut și alți fii și care ar contrazice dogma pururea fecioriei Maicii Domnului; explicarea textului din Ioan 14, 28 în sensul unei subordonări a Fiului față de Tatăl și care ar contrazice dogma egalității persoanelor Sfintei Treimi) sau pot primi o exprimare pozitivă, în cazul când o

²² G. Galitis, *Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis*, în: *Una Sancta*, Nr. 2/1980, p. 128.

²³ N. Milas, *Canoanele Bisericii ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 373—374; I. N. Floca, *Canoanele Bisericii ortodoxe. Note și comentarii*, 1991, p. 111.

învățătură dogmatică, declarată în mod solemn în sinod, se baza pe un loc biblic (de ex. Sinodul VII ecumenic explică porunca a doua a decalogului ca referindu-se la evrei și nicidecum la icoanele creștinilor și cinstirea lor în cultul Bisericii și viața particulară).

Tot Biserica a fost cea care a explicat unele locuri din Sfânta Scriptură prin anumite practici ale vieții ei cultice. Sensul textului din Iacov 5, 14—15 „*De este cineva bolnav să cheme pe preoții Bisericii și ei să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn în numele Domnului*”, Biserica l-a interpretat prin practica Sf. Maslu, după cum în trimiterea Ucenicilor de a învăța și boteza (Mt. 28, 19) ea a văzut practica botezului adulților și copiilor, iar în cuvintele din Ioan 20, 23, referitoare la iertarea păcatelor, aceeași practică a Bisericii a descifrat dezlegarea oferită în cadrul Tainei Mărturisirii.

Locurile asupra cărora Biserica s-a pronunțat în mod solemn sau printr-o practică liturgică îndelungată și unanim recunoscută trebuie respectate în sensul în care ea s-a pronunțat. În afară de aceste texte, interpretul ortodox este liber să-și expună punctul de vedere, să adopte metodele exegetice pe care le crede de cuviință, însă rezultatul muncii sale nu poate contrazice învățătura clară și solemn declarată a Bisericii. În privința autorului, a epocii, variantelor de text, a condițiilor în care s-a scris și a apărut cartea, exegetul ortodox are deplină libertate de cercetare.

3. Consensul Sfinților Părinți²⁴

Consensul unanim al Sfinților Părinți — consensus unanimis Patrum — nu este altceva decât o formă de manifestare a Bisericii învățătoare, în cazul nostru a interpretării Scripturii. Pentru că sinoadele bisericești și practica liturgică a Bisericii nu s-au pronunțat decât asupra unui număr restrâns de texte biblice, Biserica s-a folosit pentru interpretarea Scripturii de comentariile, omiliile exegetice și operele Părinților și scriitorilor bisericești. În acest sens, ea a aplicat la textul biblic ceea ce a fost apoi consacrat sub numele de *consensul unanim al Sfinților Părinți* și prin care înțelegem părerea unanimă a Părinților referitoare la problemele de dogmatică și morală ale unor texte din Sfânta Scriptură. Necesitatea consensului unanim al Părinților decurge din faptul că Dumnezeu nu vorbește direct prin ei, ci Părinții dau doar mărturie despre credința Bisericii, iar în expunerea acestei mărturii ei nu sunt scutiți de greșală. Pentru ca opinia Părinților, în una sau alta dintre problemele de interpretare a Scripturii să primească caracterul de mărturie a Bisericii însăși, atitudinea lor într-o problemă de credință sau morală nu poate contrazice Scriptura, Tradiția și declarațiile solemne ale Bisericii universale în Sinoadele ecumenice.

Ceea ce trebuie să subliniem în atitudinea Sfinților Părinți ca interpreți ai Scripturii este faptul că ei nu explică Scriptura, urmărind punerea în evidență a opiniei lor, ci ei tâlcuiesc textul biblic de pe

²⁴ I. Suciu, *op. cit.*, p. 140—143; I. Scriban, *op. cit.*, p. 113—119; Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 489—491; Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 91—92; I. Todoran, *art. cit.*, p. 717—728; J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 489—493; M. Basarab, *Importanța consensului Sfinților Părinți pentru interpretarea Scripturii*, în Almanahul Episcopiei din Caransebeș, 1995.

poziția de martori ai Apostolilor sau ale tâlcuirilor pe care aceștia le-au lăsat în *Tradiția apostolică*. Părinții nu caută cu orice preț originalitatea în explicarea Scripturii, ci *consensul interpretării cu Tradiția apostolică și bisericească, cu învățătura Bisericii*. Sf. Irineu (+202) subliniază că în mod contrar ereticilor „noi apelăm la Tradiția care vine de la apostol, și care, datorită succesiunii presbiterilor, se păstrează în Biserică”²⁵. Învățăturile și interpretarea Scripturii fac parte din Tradiția pe care Biserica o „deține de la apostoli, iar credința pe care ea o anunță oamenilor a parvenit până la noi prin succesiunea episcopilor”²⁶. Pentru descoperirea adevărului trebuie „să ne întoarcem la Bisericile cele mai vechi, acelea unde au trăit apostolii, pentru ca să primim de la ele ... învățătura exactă”²⁷. Prin intermediul învățăturii deținute de aceste Biserici apostolice, deci a Tradiției apostolice, creștinii și-au verificat acuratețea credinței și s-au apărut de practicile și abaterile ereticilor.

În secolul III, Origen menționează paleta largă a interpretărilor referitoare la Sfânta Scriptură și în problemele de credință și afirmă că „adevărul de crezut este cel care nu se abate cu nimic de la Tradiția bisericească și apostolică”²⁸. Apostolicitatea opiniilor și concordanța credinței cu adevărul predat în Bisericile apostolice însemna autenticitatea învățăturii și proveniența ei de la Dumnezeu prin Iisus Hristos²⁹. Prin intermediul Părinților, care căutau mereu armonia cu Tradiția apostolică, învățăturile Apostolilor, maniera lor de a explica Scriptura, s-au transmis până la noi și s-au fixat în scris. Părinții, martori competenți ai Tradiției apostolice, au explicat revelația primită de la Apostoli prin intermediul Bisericilor apostolice și au predat-o urmașilor în formele culturale ale timpului. Această explicare și propovăduire a Scripturii și a Tradiției este făcută în consensul fidelității față de conținutul primit de la Apostoli și în concordanță cu ceea ce crede Biserica universală. Vincentiu de Lerin a sintetizat maniera de lucru a Bisericii și a Părinților, în privința interpretării Scripturilor, prin următoarea afirmație, care trebuia să înlăture interpretările false: „Interpretarea scrierilor profetice și apostolice trebuie să urmeze regula sensului bisericesc universal”³⁰, înțelegând prin această regulă ceea ce peste tot, ceea ce totdeauna și de către toți s-a crezut (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Cu alte cuvinte, fidelitatea față de învățătura primită, care este mărturisită peste tot și de către toți, a fost ridicată la rang de principiu ermeneutic în teologia exegetică patristică.

Conceptul de Părinți desemnează persoane, în multe cazuri episcopi, care se bucurau în Biserică de o autoritate deosebită. Notorietatea lor a fost câștigată prin ținuta morală și intelectuală pe care le-au apărut a fost cu prețul vieții în focul luptelor pentru apărarea identității mărturisirii de credință. Părinții din epoca premergătoare sinoadelor ecumenice se refereau cu precădere la Părinții din Bisericile întemeiate de Apostoli și care stăteau în nemijlocită legătură cu Predania vie a Sf. Apostoli. Mai târziu, în epoca sinoadelor, foarte adeseori sinodali se adresau

²⁵ Sf. Irineu, *Adv. Haeres.* 3, 2, PG 7, trad. Sources chrétiennes Nr. 211, p. 27

²⁶ Idem, *ibidem*, 3, 3.

²⁷ Idem, *ibidem*, 3, 4.

²⁸ Origen, *De princip.*, PG 11, 116.

²⁹ Sf. Clement Rmanul, *Epistola către Corinteni I*, 42, trad. rom. PSB, vol. 1, p. 67—68; Tertulian, *De prescrip. haer.*, PL 2, 33.

³⁰ Vincentiu de Lerin, *Commonitorium primum*, PL 50, 640.

înaintașilor strânși în soboare, numind hotărârile acestora decizii ale Părinților. Cei care s-au remarcat în timpul sinoadelor prin impunerea și expunerea unei învățături ortodoxe s-au bucurat, de asemenea, de o încredere deosebită, fiind citați ca referințe pline de autoritate de Părinții altor sinoade.

Despre autoritatea Părinților vorbesc chiar sinoadele ecumenice, aceste voci autorizate ale Bisericii universale. Canonul 1 al Sinodului VII ecumenic de la Niceea (787) exprimă adeziunea Părinților strânși în sinod cu hotărârile luate de înaintași, pe care-i numește „sfînții noștri Părinți”. Canonul 19 al Sinodului VI ecumenic (692) recomandă, printre altele, ca la interpretarea Scripturilor să se țină cont de opinia Părinților. „Și de se vor ivi neînțelegeri în tâlcuirea Scripturii, ea să nu fie altfel explicată de cum au explicat-o luminătorii și învățătorii Bisericii prin cărțile lor”. Autoritatea Părinților în materie de explicare și interpretare a Scripturii venea din fidelitatea lor față de Scriptură și Tradiția apostolică și din concordanța acestei interpretări cu învățătura Bisericii infailibile. Părinții erau tâlcuitorii revelației în formele pe care le cerea viața Bisericii din epoca lor. Deși formele de expunere erau mereu noi, fidelitatea față de conținutul apostolic era evidentă. În fond, în această fidelitate față de Tradiția apostolică, pe care o îmbrăcau în formele vii și dinamice ale limbajului, consta autoritatea Părinților de interpreți ai Scripturii. În gândirea Părinților, armonia interpretării Scripturilor cu învățătura Bisericii constituia dovada comunității și identității, verificată prin tezaurul Bisericii, condusă de Duhul Sfânt. Fidelitatea față de învățătura Părinților în interpretarea Scripturilor este subliniată de Sf. Leon cel Mare: „De la doctrina evanghelică și apostolică nu este permis a ne îndepărta prin nici un cuvânt sau să înveți altceva despre dumnezeieștile Scripturi, decât ceea ce fericii Apostoli și Părinți au primit și învățat”³¹. Același criteriu al Tradiției apostolice și al continuității este subliniat și de Sf. Atanasie cel Mare, care referindu-se la opiniile enunțate de Părinții Sinodului ecumenic de la Niceea (325) afirma următoarele: „Ei (Părinții) au mărturisit după cum au crezut pentru a arăta că părerea lor nu este un lucru nou, ci apostolic și ceea ce ei au scris n-a fost inventat de ei, ci era ceea ce au învățat Apostolii”³².

La autoritatea Părinților a contribuit, de asemenea, faptul că unii dintre ei au trăit în epoca apostolică și postapostolică, mulți cunoscând pe ucenicii Apostolilor. Pentru alții, distanța în timp nu era așa de mare față de epoca scrierii cărților Noului Testament, încât posibilitățile lor de a investiga împrejurările, destinatarii, mentalitatea autorilor, limba și sensul cuvintelor, de a cunoaște obiceiurile, presupuse cunoscute de destinatarii cărților sfinte, erau cu totul altele decât cele de care dispun interpreții de mai târziu. Înțelegerea mediului și a epocii Noului Testament este decisivă pentru descifrarea sensului unor texte biblice. Din aceste motive, interpretarea Părinților primește autoritate și oferă soluții fericite. În Evanghelia a IV-a, de exemplu, autorul nu este indicat. În schimb, din mărturia Sf. Irineu, de la sfârșitul secolului II, desprindem următoarea informație: „Ioan, ucenicul Domnului, același care și-a

³¹ Acta Concilii Ephesini la I. Scriban, op. cit., p. 118.

³² Epist. de decretis Nicaeënæ synodi, PG 25, 420.

rezemat capul pe pieptul Lui, a scris, de asemenea, o evanghelie în timpul șederii sale în Efes³³. Cu siguranță, această informație Sf. Irineu o deține de la Sf. Policarp al Smirnei, al cărui ucenic se considera. Tot Sf. Irineu ne spune că Policarp a avut legături cu Sf. Ioan Evanghelistul, că a fost ucenic al Apostolilor de care a fost așezat episcop în Smirna și a trăit împreună cu mulți care L-au văzut pe Domnul³⁴. Este ușor să ne dăm seama că astfel de mărturisiri, pentru înțelegerea Sfintei Scripturi, sunt de primă importanță.

Referindu-ne la înțelesul noțiunii de unanimitate, din formula consensul unanim al Părinților, trebuie să recunoaștem că nu este chiar atât de simplu de stabilit. În primul rând nu este vorba de o unanimitate absolută a Părinților, pentru că unii dintre ei nici nu s-au ocupat cu probleme de exegeză ale Scripturii, ci unanimitatea trebuie înțeleasă în sens relativ sau moral. Se va ține cont deci de opiniile mai multor Părinți, cunoscuți prin acuratețea și competența interpretărilor dogmatice și morale oferite textului biblic. În același timp însă, interpretările Părinților ce se bucurau de autoritate circulau și deveneau foarte repede cunoscute și dacă nici un alt Părinte nu lua poziție, respingând interpretarea ca greșită, părerea era înșușită în mod unanim ca învățătură a Bisericii universale. Unanimitatea nu implică deci cantitatea părerilor, ci calitatea, acuratețea și autoritatea lor, care să nu întâmpine contradicții, ci, din contră, să ducă la acceptarea interpretării de către Biserica de pretutindeni. Unanimitatea se manifestă pozitiv în cazul afirmării unei interpretări sau se prezintă sub aspect negativ atunci când condamnă ca fals sensul oferit unui text scripturistic. Un exemplu în această direcție ni-l oferă textul din Ioan 6, 27—60, pe care Părinții l-au interpretat ca referindu-se la Sf. Euharistie și ca unul care întregește referințele Evangheliștilor sinoptici cu privire la Cina cea de taină. Urmând aceeași regulă a consensului unanim al Părinților, interpreții ortodocși au acceptat interpretarea Cântării Cântărilor după sensul ei spiritual și nu după cel literal. Nesupunerea lui Teodor de Mopsuestia față de acest principiu ermineutic este condamnată de Fericitul Teodoret de Cir.

În căutarea consensului Părinților trebuie să ținem cont de autoritatea de care s-au bucurat aceștia în cadrul Bisericii. Este adevărat că nu avem liste complete, emanate de la o autoritate competentă, dar anumite diferențieri sunt reținute de actele unor sinoade sau de conștiința Bisericii cu privire la ortodoxia unor reprezentanți ai ei. Din lucrările Sinodului Trulan (692) desprindem faptul că Sfinții Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare, Ilarie, Grigorie de Nazians, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Ioan Hrisostom, Amfilochie al Iconiei, Chiril al Alexandriei, Ciprian, Leon cel Mare, Teofil al Alexandriei se bucurau de o autoritate deosebită în Biserică. Alături de ei, conștiința Bisericii trece pe Sfinții Chiril al Ierusalimului, Efrem Sirul, Grigorie cel Mare, Iustin, Irineu, Didim ale căror lucrări și reputație s-au bucurat de o mare cinstire. Autoritatea Părinților consta în ortodoxia lor unanim recunoscută, în faptul că: „după ce s-au umplut de învățătura evanghelică și apostolică,

³³ Sf. Irineu, *Adv. Haeres.* 3, 1, 1.

³⁴ *Ibidem*, 3, 3, 4.

și după ce au luat din Sfintele Scripturi o credință absolut curată, posedând cuvântul vieții ei, au fost luminători ai lumii³⁵.

La aceștia, memoria Bisericii a adăugat nume ca Sf. Maxim Mărturisorul sau Sf. Ioan Damaschinul și multe altele, care s-au impus prin notorietatea lor în viața de totdeauna a Bisericii. Într-o altă categorie, istoria Bisericii a reținut operele lui Tertulian, Origen, Eusebiu de Cezareea, Rufin, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Fer. Teodoret de Cir care, deși au adus remarcabile contribuții la înțelegerea textului Sf. Scripturi, sunt priviți doar ca scriitori bisericești. Opiniile lor în domeniul interpretării textului sacru sunt prețioase, Biserica le folosește, însă n-au autoritatea interpretărilor Sfinților Părinți, ci întrebuintarea lor este făcută sub rezerva concordanței lor cu opinia Părinților. Între Părinți va trebui să socotim, după mărturisirea lui Vicențiu de Lerin doar „pe cei care au trăit în mod sfânt, înțelept și constant în credință și comuniune universală; cei care au învățat în mod constant și au rămas totdeauna în credință; care au murit credincioși lui Hristos sau care au meritat fericirea de a muri pentru El³⁶. Constanța în credință și propovăduire ca și comuniunea universală, alături de fidelitatea față de Tradiția apostolică constituie câteva din criteriile după care conștiința Bisericii și-a selectat pe cei mai buni dintre învățătorii și luminătorii ei.

Interpretarea făcută de Părinți este obligatorie doar la textele dogmatice sau la cele care au legătură cu dogma sau o învățătură morală. În problemele care nu sunt legate de învățătura formulată solemn de Biserică, interpretarea are deplină libertate, nefiind obligată să urmeze interpretarea oferită de Părinți. „Tot ceea ce cineva, fie el chiar sfânt sau învățat, fie el episcop, mărturisor sau martir chiar, crede în afară de opinia comună sau contra ei, nu poate fi considerat decât ca o mică idee personală, particulară și care nu poate avea, în nici un caz, autoritatea opiniei publice și generale³⁷. Știința istorică, descoperirile arheologice, studiul limbii oferă astăzi posibilități mult mai mari decât cele din epoca Părinților, pe care interpretul trebuie să le consulte. De fapt, în chestiunile socotite secundare pentru Biserică, părerile au și fost diferite. Interpretarea referitoare la zilele creației — epoci, zile sau momente — ne oferă un bun exemplu de diferențe de opinii în exegeza Sfinților Părinți.

Acolo unde consensul unanim nu se poate stabili, ci, din contră, părerile sunt contradictorii, simpla majoritate a părerilor nu poate constitui un criteriu autoritativ, ci interpretul trebuie să supună asemenea cazuri greu de interpretat autorității Bisericii universale. De asemenea, pentru ca interpretarea unui loc din Sfânta Scriptură să poată fi urmată se cere ca ea să fie clară și precisă și nu expusă în treacăt, confuz sau echivoc. Pentru acest lucru, interpretul va trebui să evite traducerele sau citatele intermediare prin recurgerea la textul original.

Importanța mărturiei apostolice:

Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, 21, Traducerea românească, Părinți și Scriitori bisericești, Nr. 3, p. 152—153.

³⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, PG 76, 347 la B. de Margerie, *op. cit.*, p. 27; Pentru conceptul de „Părinți” și importanța teologiei patristice a se vedea Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, în *Orthodoxes Forum*, Nr. 1/1987, p. 6—18.

³⁶ Vincentiu de Lerin, *Commonitorium* 28, PL 50, 675.

³⁷ Idem, *ibidem*.

„3—7. Este de datoria noastră să nu primim ca bună o învățătură, decât dacă ne vine de la Bisericile pe care le-au întemeiat înșiși Apostolii, unde ei înșiși au propovăduit, fie prin viu grai, cum se zice, fie prin epistole, mai târziu. Dacă astfel stau lucrurile este limpede că orice învățătură care este la fel cu cea a Bisericilor apostolice, măceșă și izvoare ale credinței, trebuie socotită ca adevărată, fiindcă ea păstrează ceea ce au primit Bisericile de la Apostoli, iar Apostolii de la Hristos și Hristos de la Dumnezeu. Noi ne împărtășim de la Bisericile apostolice fiindcă nici o învățătură de a noastră nu se deosebește de ale lor; aceasta este mărturia adevărului nostru!“

Tradiția ca interpretă a Scripturii:

Canonul 19 al Sinodului Trulan (692)

„(S-a părut) că se cuvine, ca întâistătătorii Bisericilor să învețe în fiecare zi, și cu deosebire în duminici, întregul cler și popor, cuvintele drepte credințe, culegând din Scriptura dumnezeiască înțelesurile și judecățile adevărilor și să nu treacă hotarele cele ce sunt puse deja sau peste predania cea de Dumnezeu purtătorilor părinți. Dar și dacă s-ar dezbate vreun cuvânt din Scriptură, pe acesta să nu-l tâlcuiască altfel decât au arătat luminătorii și dascălii Bisericilor prin scrierile lor proprii și mai vădit întru acestea să se mulțumească, decât alcătuiind cuvântări proprii, ca nu cumva să ajungă în situația ca fiind neiscușiți pentru aceasta să se abată de la ceea ce se cuvine. Pentru că popoarele prin învățătura pomeniților părinți au ajuns la cunoștința celor vrednice și de dorit, precum și a celor nefolositoare și de lepădat, să-și potrivească viața spre mai bine și să nu fie cuprinși de patima neștiinței, ci luând aminte la învățătură, se feresc pe ei ca să nu pătească ceva rău, și de frica pedepselor care au să vie, își lucrează loruși mântuirea“ (Trad. I. N. Floca, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, 1991, p. 111).

4. Analogia credinței³⁸

Practica ermeneutică recomandă interpretului ca la căutarea sensului unui text doctrinar, asupra căruia Biserica nu s-a pronunțat în mod formal printr-unul din mijloacele ce le are la dispoziție, să facă apel la analogia credinței, adică să confrunte rezultatul interpretării sale cu învățătura de credință a Bisericii. Originea formulei o găsim la Sf. Apostol Pavel, în Epistola sa către Romani (12, 6): „Dar avem diferite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie să proorocim după măsura credinței“ (katà tin analogian ti pisteos — κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). Între darurile sau harismele primite este socotită și proorocia, în cazul nostru darul de a citi și interpreta Scriptura. Interpretarea trebuie să o facem însă după regula credinței, în armonie cu mărturisirea Bisericii, pentru că după cuvintele aceluiași dumnezeiesc

³⁸ C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 138—150; I. Scriban, *op. cit.*, p. 107—109; I. Suciu, *op. cit.*, p. 143—144; Höpfl-Leloir, *Introduction...*, p. 491—493; E. Antoniadis, *ar. cit.*, p. 73—75; F. Dreyfus, *L'actualisation de l'Écriture. III La place de la Tradition*, in *Revue Biblique*, Nr. 3/1979, p. 367—371; J. Schildenberger, *op. cit.*, p. 486—487; P. Grelot, *La Bible...*, p. 324; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen, 1979, p. 38—40.

Apostol, noi vorbim în cuvintele învățate de la Duhul și explicăm lucrurile duhovnicești celor duhovnicești (1 Cor. 2, 13). În interpretarea locurilor dogmatice și morale din Sfânta Scriptură, interpretul trebuie să se cerceteze pe sine însuși, să se verifice, dacă rezultatul muncii sale este în credință (2 Cor. 13, 5), dacă nu cumva acesta contrazice învățătura sau regula de credință a Bisericii, în care caz el va trebui să renunțe la interpretare ca fiind neautentică.

La acest principiu ermeneutic s-a ajuns pornind de la convingerea că Scriptura reprezintă o unitate doctrinară, garantată de inspirația Duhului Sfânt. Același Duh Sfânt însuflețește și conduce Biserica la tot adevărul, încât între învățătura predicată și practică de ea și Sfânta Scriptură — ca și carte a ei — nu există contrazicere. De aici, obligația interpretului de a renunța la orice ipoteză ce ar contrazice adevărurile dogmatice ale Bisericii. *Procesul de confruntare a sensului unui text biblic cu învățătura de credință a Bisericii poartă numele de analogia credinței.*

Cu alte cuvinte, prin întrebuintarea acestui principiu ermeneutic verificăm autenticitatea ipotezei personale cu adevărul de credință, partea cu întregul pe care aceasta nu-l poate contrazice. După cum am afirmat deja, procedeul acesta se aplică doar la textele de învățătură ale Noului Testament și se poate extinde cel mult asupra textelor ce conțin adevăruri fundamentale de credință comune Vechiului și Noului Testament. Procedeul analogiei nu este aplicat doar în ermeneutica biblică, ci este des întâlnit în verificarea afirmațiilor mai puțin clare din expunerea unui filozof sau sistem filozofic. Sensul unui text nu poate contrazice în mod normal întregul. Prin intermediul acestui procedeu ermeneutic, interpretul ortodox compară sensul textului biblic cu ansamblul învățăturii bisericești, el interpretează Scriptura, referind-o la întreaga taină a trupului lui Hristos. Prin acest principiu ermeneutic, interpretul urmează îndemnul dat romanilor (12, 6) de a folosi harisma profeției în conformitate cu învățătura Bisericii.

Analogia credinței (*analogia fidei*) sau regula credinței (*regula fidei*) este un principiu ermeneutic cunoscut Sfinților Părinți, care confruntau interpretarea Scripturii cu Tradiția apostolică și învățătura de credință a Bisericii. Pentru a evita interpretările greșite, Vincentiu de Lerin considera că „*Scripturile dumnezeiești trebuie explicate după Tradiția Bisericii universale și după regula învățăturii universale de credință*”³⁹. La aceeași regulă de credință, cu scopul de a descoperi sensul real al Scripturii ne îndeamnă să apelăm și Fericitul Augustin⁴⁰, iar Sf. Chiril al Alexandriei, în comentariul său la 2 Corinteni 13, 5 scria următoarele: „*Examinați-vă voi înșivă, vedeți dacă sunteți în credință. Căci cu toate că amorul propriu îl determină uneori să iasă din calea cea dreaptă și să abandoneze adevăratele învățături, spiritul omenesc însă nu îndrăznește să se fixeze, așa-zicând, în mod definitiv în greșală. El se va corecta ușor pe el însuși, citind lucrările vechilor Părinți a căror ortodoxie este unanim recunoscută. Atunci își va controla propria lui credință*”⁴¹.

³⁹ Vincentiu de Lerin, *Commonitorium*, PL 50, 674.

⁴⁰ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 3, 2, 2, PL 34, 65.

⁴¹ Sf. Chiril al Alexandriei, PG 76, 347 la B. de Margerie, *op. cit.*, p. 27.

Urmând această regulă ermeneutică, interpretul trebuie să renunțe la opiniile ce contrazic învățătura Bisericii. În felul acesta trebuie să abandonăm orice explicație a unui text biblic din care ar rezulta că Fecioara Maria ar mai fi avut și alți copii, pentru că ea contrazice dogma pururea fecioriei Maicii Domnului. Orice interpretare a textului din Ioan 14, 28, care ar încerca o subordonare a Fiului față de Tatăl trebuie părăsită pentru că vine în contradicție cu dogma egalității persoanelor Sf. Treimi. De asemenea, afirmația: „*împlinesc în trupul meu lipsurile necazurilor lui Hristos pentru trupul Său*“ (Colos. 1, 24) nu poate fi interpretată în sensul că lucrarea mântuitoare a lui Hristos este neîndestulătoare și ar mai avea nevoie să fie completată de Sf. Pavel. Aici trebuie văzut faptul că Apostolul, prin acceptarea misiunii de propovăduitor al Evangheliei, își asumă suferințele (necazurile, teama, persecuțiile) legate de această misiune. Tot așa, pentru interpretul ortodox, explicarea textului din Rom. 3, 24, 28, în sensul că omul se mântuiește doar prin credință sau că mântuirea constituie doar un dar este respinsă ca venind în contradicție cu învățătura Bisericii. În același sens trebuie respinsă și interpretarea spălării picioarelor Apostolilor de către Iisus (In. 13, 4—5. 12) care nu constituie, în învățătura ortodoxă, baza biblică pentru nici una din Tainele Bisericii.

5. Analogia biblică⁴²

Din recunoașterea inspirației Sfintei Scripturi decurge faptul că aceasta prezintă în colecția cărților biblice o învățătură unitară. Această unitate de doctrină ne permite să recurgem în interpretarea Scripturii la analogia biblică, care constă din compararea sau confruntarea sensului unui text biblic cu întreaga învățătură biblică referitoare la respectiva problemă. În felul acesta, pentru cazul în care sensul unui text nare nesigur, analogia biblică devine un principiu ermeneutic. Analogia biblică este, în fond, un paralelism doctrinar, prin intermediul căruia comparăm învățătura sau sensul unui text biblic cu altele care tratează aceeași temă.

Reținerea teologilor protestanți față de Tradiție și rolul ei în interpretarea Scripturii, determinată și de abuzurile catolice în legătură cu aceasta⁴³, a dus la accentuarea autorității Scripturii (*sola scriptura*) ca principiu ermeneutic. Prin acest principiu, Teologia protestantă contemporană nu respinge de tot Tradiția, ci o supune controlului Scripturii⁴⁴, Sfânta Scriptură constituind singurul criteriu obiectiv în interpretarea ei. Din cauza acestei supremații, principiul analogiei biblice a fost și este folosit cu preferință de teologii Bisericilor Reformei. Teologia ortodoxă n-a respins analogia biblică, însă, având la dispoziție și alte reguli de interpretare, cărora le oferă o anumită prioritate, consideră

⁴² I. Suci, op. cit., p. 133—135.

⁴³ O. Cullmann, *Bible et Second Concile du Vatican*, în: *Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel, 1965, p. 133—146; W. Kern — F. J. Niemann, op. cit., 111—113.

⁴⁴ F. Hahn, *Die heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon*, în: *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis*. Beiheft zur *Ökumenische Rundschau* 42, Frankfurt am Main, 1982, p. 46—55; G. Eberling, „*Sola Scriptura*“ *das Problem der Tradition*, în: *Schrift und Tradition* Genf, 1963, p. 95—127; F. Leenhardt, *Parole—Ecriture—Sacraments*, Neuchâtel, 1968, p. 42—67.

că analogia singură nu este suficientă pentru exegeza unui text biblic, fapt pentru care a folosit-o totdeauna alături de alte principii ermi-neutice.

Un exemplu de analogie biblică întâlnim în interpretarea textului din Matei 16, 18—19: „*Și eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da ție cheile împărăției cerurilor, și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri*“. Această mărturisire este în conformitate cu rolul avut de Sf. Apostol Petru în primele zile ale creștinismului (F. Ap. 1, 13—15; 3, 1; 10, 5; Gal. 2, 7) și se baza pe respectul de care se bucura cel mai vârstnic dintre Apostoli și, de asemenea, pe faptul că, alături de Iacob și Ioan, făcea parte din grupul restrâns de Ucenici ai Mântuitorului, care au fost martorii unor trăiri și revelații deosebite. Tradiția catolică a interpretat însă acest text în sensul unei supremații a Sf. Petru față de ceilalți Apostoli și de aici a dezvoltat apoi doctrina primatului episcopului Romei ca succesor al Sf. Petru. Această interpretare a fost respinsă de Biserica Ortodoxă, care, fără să nege rolul jucat de Sf. Petru în viața Bisericii primare, nu poate accepta primatul Sf. Petru și al episcopilor Romei, pentru că acesta este lipsit de o bază biblică. Pentru interpretarea acestui text, ortodocșii au recurs și la analogia biblică, în urma căreia explicația catolică a primatului lui Petru și a succesorilor lui contrazice alte locuri din Scriptură. Puterea de a lega și dezlega nu este oferită în exclusivitate lui Petru, ci în Matei 18, 18 și Ioan 20, 20—23 este împărtășită tuturor Apostolilor. În Sfânta Scriptură, Iisus însuși se declară piatra din capul unghiului (Mrt. 21, 42) și capul Bisericii. Pornind de la această mărturisire, Sf. Apostoli recunosc în Iisus piatra din capul unghiului (Efes. 2, 20), iar mărturiile proorocilor și ale Apostolilor constituie temelia Bisericii (Apoc. 21, 14). Instituirea unui primat al Sf. Petru, de către însuși Iisus Hristos, ar veni în contradicție cu smerenia și umilința la care Mântuitorul își îndeamnă Apostolii, curmând astfel discuțiile de supremație ivite între ei (Mt. 18, 1—6; Mc. 9, 33—37; Lc. 9, 46—48). De asemenea, tot atât de contradictorie ar fi supremația Sf. Petru și cu respingerea cererii mamei și a fiilor lui Zevedeu de a se de-a dreapta și de-a stânga Domnului în împărăția Lui (Mt. 20, 20—28; Mc. 10, 35—45; Lc. 22, 24—27). Cu această ocazie Mântuitorul atrage atenția că în noua ordine morală introdusă de El nu este vorba de o supremație, ci de o slujire a semenilor. Apare cât se poate de clar faptul că Apostolii nu pot căuta o supremație și o ierarhie după modelul puterii politice, ci misiunea lor constă în slujire, în identificarea cu cel mai mic, cu ultimul din scara ierarhică, cu cel care servește. Exegeza ortodoxă a respins primatul Sf. Petru și a episcopului Romei, susținut de teologia catolică pe baza textului lui Matei 16, 18—19, pentru că această interpretare contrazice alte locuri din Sfânta Scriptură; ea este deci în contradicție cu analogia biblică.

În folosirea analogiei biblice este indicat însă să se țină cont de câteva considerații. Ea se va aplica doar la adevărurile fundamentale comune celor două Testamente, cu alte cuvinte pentru adevărurile proprii Noului Testament nu vom căuta argumente în Vechiul Testament. Ținând cont de caracterul progresiv al revelației, trebuie să recunoaștem că Vechiul Testament se găsește, din acest punct de vedere, pe o treaptă inferioară Noului Testament. Așa se explică faptul că Dumne-

zeu apare aici uneori ca răzbunător, în timp ce Noul Testament îl prezintă ca plin de iubire față de oameni. Tot pe această cale ne explicăm exclusivismul Vechiului Testament, care reglează raportul lui Israel cu Dumnezeu și universalismul Noului Testament, unde Dumnezeu apare în relație cu întreg neamul omenesc. Deci, la aktele revelației Vechiului și Noului Testament, care sunt prezentate progresiv, nu putem aplica analogia biblică.

De asemenea, în aplicarea analogiei biblice s-a observat o anumită ordine în prezentarea argumentelor. O preferință categorică se observă pentru Sfintele Evanghelii ca izvoare directe ale faptelor și învățaturii lui Iisus, iar în Vechiul Testament pentru Legea lui Moise și anumite cuvinte ale profetilor. Interpretul, făcând apel la analogia biblică, va trebui să țină cont în prezentarea argumentelor și a locurilor biblice de această ordine preferențială.

6. Antilogii biblice⁴⁵

Cuvântul românesc antilogie vine de la grecescul antilogia — ἀντιλογία și înseamnă contradicție, iar în legătură cu Biblia este întrebuințat pentru a desemna acuza celor ce consideră că Sfânta Scriptură ar conține relații contradictorii. Imputația nu este nouă, ci ea a preocupat pe scriitorii și Părinții Bisericii încă de la începuturile creștinismului. Atacurile au venit mai întâi din partea iudeilor, apoi din partea păgânilor și au căutat atât în Scriptură cât și în învățătura Bisericii eventuale contraziceri.

Cărțile Sfintei Scripturi au fost scrise în timpuri diferite și de către autori diferiți. Ele au urmărit scopuri diferite, încadrându-se, de asemenea, în genuri literare deosebite. Scriitorii biblici au avut toată libertatea de a-și alege modul de exprimare propriu, forma de expunere reprezentând personalitatea aghiografului. Duhul Sfânt însă a fost cel care a inspirat și a vegheat asupra corectitudinii expunerilor dogmatice și morale și din această cauză Biserica ortodoxă învață că din cuprinsul Scripturii sunt excluse contrazicerile. Referindu-se la bogăția și varietatea exprimării aceleiași învățături, Sf. Ioan Hrisostom spunea: „După cum într-o liră sunt coarde deosebite, acordul este însă unul, tot astfel și în grupul Apostolilor, persoanele sunt diferite, învățătura însă este una, deoarece și lucrătorul este unul: Duhul Sfânt care pune în mișcare sufletele lor”⁴⁶. Același Părinte sublinia lipsa contrazicerilor din Sfânta Scriptură afirmând: „Cu toate că persoanele care scriu sunt diferite, harul Duhului însă, care pune în mișcare sufletul fiecăruia, este unul; și unde este harul Duhului, acolo există dragoste, bucurie, pace; luptă și controversă, dispută și ceartă nu există”⁴⁷.

Condusă de o astfel de convingere, exegeza creștină a căutat să explice aparentele contraziceri ale Sf. Scripturi. Astfel, după Matei 27, 44 și Marcu 15, 32 cei doi tâlhari răstigniți cu Hristos s-au asociat celor ce-și băteau joc de Iisus, iar după Luca 23, 39—42 doar unul dintre cei doi și-a permis acest lucru, în timp ce celălalt cerea să fie pomenit de

⁴⁵ I. Scriban, *op. cit.*, p. 123—127; Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 493—495; I. Moisescu, *op. cit.*, p. 49—55; I. Suciu, *op. cit.*, p. 118—126.

⁴⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvânt de laudă în cinstea martirului Ignatie*, PG 50, 588, la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁷ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilie la paralizatul...*, PG 51, 53, la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 49.

Iisus în împărăția Sa. Antilogia este doar aparentă, primii doi relatând momentul când ambii tâlhari își băteau joc de Domnul, în timp ce Luca prezintă sau se interesează de pocăința unuia dintre ei, accentuând milostivirea lui Iisus față de recunoașterea greșelii. De asemenea, un caz asemănător întâlnim la Matei 8, 28—32, care relatează vindecarea a doi demonizați din ținutul gadarenilor, în timp ce locurile paralele de la Marcu 5, 2—13 și Luca 8, 27—33 vorbesc doar de un singur demonizat. Nici aici nu poate fi vorba de o contradicție, pentru că, după Sf. Ioan demonizat, ci ei se ocupă doar de cel care era chinuit în mod deosebit⁴⁸.

Relatând schimbarea la față a Domnului, Sfinții Evangheliști Matei (17, 1) și Marcu (9, 2) afirmă că: „după șase zile, Iisus i-a luat pe Petru și pe Iacob și pe Ioan, fratele acestuia și i-a dus pe un munte înalt...”, în timp ce Sf. Luca (9, 28) spune: „Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile i-a luat pe Petru și pe Ioan și pe Iacob și s-a suit în munte să se roage...” apărând astfel, la prima vedere, o contradicție între relațiile amintite. Același Sf. Ioan/ Hrisostom ne asigură că ne înșelăm dacă ne gândim la o eventuală antilogie, pentru că primii doi Evangheliști n-au luat în calculul lor ziua în care au avut loc cele relatate la sfârșitul capitolului 16 din Evanghelia după Sf. Matei și capitolul 8 după Sf. Marcu și ziua în care s-a produs minunea schimbării Mântuitorului la față⁴⁹.

Contextul așa-ziselor contradicții trebuie examinat cu toată atenția, pentru că el clarifică, în multe cazuri, antilogiile aparente. Ținând cont de acest lucru, afirmația Sf. Pavel: „prin credință se va îndrepta omul, fără faptele legii” (Rom. 3, 28) nu contrazice cuvintele Sf. Iacob: „vedeți dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință” (Iac. 2, 24). Aici, Apostolul neamurilor, se referă la faptele Legii Vechiului Testament, care erau lipsite de harul necesar îndreptării, în timp ce Sf. Iacob vizează faptele bune, care urmează credinței ca rezultate concrete ale acesteia și de aici afirmația: „credința fără de fapte este moartă” (Iac. 2, 26).

O deosebită grijă trebuie manifestată în relațiile asemănătoare și care pot uneori să ducă la concluzia că ar fi vorba de același eveniment. Este cazul, de exemplu, al vindecării slăbănogului de la lacul Betezda din Ierusalim (In. 5, 5u) și cea a vindecării paralticului din Capernaum (Mc. 2, 1. 12; Mt. 9, 1—8), care, în ciuda asemănărilor, rămân totuși două minuni deosebite. Într-o situație asemănătoare se găsește după Sf. Ioan Hrisostom⁵⁰ și relatarea izgonirii vânzătorilor din templu, istorisită de Sf. Ioan (2, 13—21), față de cea relatată de Evangheliștii sinoptici (Mt. 21, 12—17; Mc. 11, 15—17; Lc. 19, 45—46). Exegeza contemporană, pe baza unor argumente ce țin de logică, înclină să vadă în relatarea izgonirii vânzătorilor din templu unul și același eveniment, așezat de Sf. Ioan la începutul Evangheliei a IV-a, pentru a servi ca argument ideii că Mesia are toată puterea și autoritatea de a întemeia o nouă ordine spirituală⁵¹. Ordinea cronologică a evenimentelor ar fi sacrificată, în acest caz, pentru a sublinia ideea centrală a Evangheliei.

⁴⁸ Idem, *Omilia 18 la Matei*, PG 57, 352 la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁹ Idem, *Omil. 56 la Matei*, PG 58, 549 la I. Moisescu, *op. cit.*, p. 50—51.

⁵⁰ I. Moisescu, *op. cit.*, p. 53.

⁵¹ J. Schneider, *op. cit.*, p. 85.

O contradicție apare pentru mulți între genealogia Mântuitorului prezentată de Sf. Evanghelist Matei (1, 1—17) și cea relatată de Sf. Evanghelist Luca (3, 23—38). Această diferență a fost observată din vechime și pentru rezolvarea ei s-au propus diferite soluții. Iulius Africanus (sec. III) consideră că diferențele s-ar datora căsătoriei de levirat. Sf. Ioan Hrisostom socotea însă că deosebirea ar proveni din faptul că Sf. Luca înșiră strămoșii Mântuitorului urmând linia Fecioarei Maria, în timp ce Sf. Matei, conformându-se obiceiurilor iudaice, enumără înaintașii lui Iisus pe linia lui Iosif. Exegeza actuală atribuie o mică importanță diferențelor genealogice dintre cele două Evanghelii, considerând că, după obiceiul oriental, la unirea a doua familii erau cinstiți în comun urmașii ambelor părți. Apoi, în cazul unei adopțiuni, urmașii se bucurau de aceleași drepturi ca și descendenții direcți, încât în listele genealogice pot figura înaintași care nu sunt strămoși direcți. Nu trebuie uitat nici faptul că Evangheliștii au luat listele genealogice din izvoare a căror exactitate istorică ei n-au avut posibilitatea să o verifice⁵². Pentru Sfinții Evangheliști, genealogia Mântuitorului a avut o însemnătate mai mult teologică decât una istorică exactă⁵³. Sf. Luca înșiră înaintașii Mântuitorului până la Adam, tocmai pentru a sublinia universalismul religiei creștine, în timp ce Sf. Matei, scriind pentru iudei, începe genealogia doar de la Avraam. De asemenea, interpretul trebuie să aibe în vedere faptul că listele genealogice, care circulau în acel timp și care cuprindeau o perioadă așa de întinsă, erau, în general, destul de aproximative, iar inexactitatea lor nu poate fi imputată Evangheliștilor.

Unele probleme de interpretare ridică și locul din Faptele Apostolilor 9, 26—27 și cel din Galateni 1, 18. Din Faptele Apostolilor suntem informați că Sf. Pavel, îndată după convertire a vizitat Ierusalimul, în timp ce în Epistola către Galateni ni se relatează că înainte de a vizita cetatea patimilor lui Iisus, Sf. Pavel a plecat în Arabia, călătoria lui la Ierusalim având loc abia după trei ani de la convertire. În Faptele Apostolilor 9, 19 și 23, unde se vorbește de șederea Sf. Pavel în Damasc, trebuie să vedem două lucruri diferite: prima și în același timp șederea cea scurtă, este cea care a urmat convertirii, iar a doua, cea „de multe zile”, desemnează șederea care a urmat călătoriei sau retragerii Apostolului în pustiul Arabiei. Despre această călătorie, amintită în Galateni 1, 18, Faptele Apostolilor nu fac nici o mențiune pentru simplul fapt că ea n-a prezentat o importanță deosebită pentru răspândirea creștinismului. De această călătorie însă, Sf. Pavel amintește în Epistola sa către Galateni, unde el își apără autenticitatea apostoliei, pusă la îndoială de iudaizantiști⁵⁴. De asemenea, ținând seama de scopul urmărit de autorii textului biblic se rezolvă și alte aparente contradicții între Faptele Apostolilor și Epistola către Galateni.

În soluționarea antilogiilor trebuie să ținem cont de aspectele sub care se prezintă contradicția. Afirmațiile Mântuitorului consemnate de Sf. Ioan: „Eu și Tatăl una suntem” (10, 30) și „Tatăl este mai mare decât mine” (14, 28) nu sunt contradictorii, întrucât în prima afirmație Iisus se referă la sine ca Dumnezeu și la unitatea ce există între Tatăl și Fiul, iar în cea de a doua, Mântuitorul se referă la situația Lui pămân-

⁵² J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*..., pp. 39—41.

⁵³ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 111—112; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*..., p. 155.

⁵⁴ *Studiul Noului Testament*... p. 123.

tească, de umilintă, pe care o compară cu măreția și preaslăvirea pe care o primește de la Tatăl. Urcându-se la Tatăl, puterea și slava lui Iisus sunt de o cu totul altă natură decât s-au manifestat ele în existența Sa pământească.

Nu trebuie uitat, de asemenea, faptul că Scriptura prin copierea ei a fost supusă unor greșeli inerente firii omenești. Cele mai avizate la o transcriere greșită sunt numerele, care, în sistemul ebraic, erau redată prin litere și era suficientă o greșeală de neatenție pentru ca cititorul să aibă în față un alt număr decât cel din textul original. La apariția unor astfel de contradicții, interpretul va trebui să cerceteze autenticitatea textului, să vadă dacă nu cumva acesta este corupt. Unul dintre exemplele tipice de acest fel este oferit de 3 Regi 4, 26, unde se spune că Solomon avea 40 000 de grajduri, iar în 2 Cronici 9, 25 doar 4 000, o neatenție de copiere care poate da naștere unei contraziceri.

De asemenea, contradicții aparente întâlnim în cazul numelor. Obiceiul orientalilor de a purta două nume nu este respectat cu destulă exactitate în redarea lor. Din diferite motive, unul dintre autorii sfinți putea omite unul sau altul dintre cele două nume și în felul acesta se putea ajunge la diferențe, deci la o contradicție. Apoi, tot la orientali, era obiceiul de a-și schimba numele în urma unor evenimente deosebite. Alte ori, evenimentul comunicat are o importanță deosebită și este trecut pe seama unei persoane binecunoscute, deși nu aceasta a fost implicată în respectiva întâmplare. Tipic în această direcție este prezentarea Evanghelistului Matei, care este numit în Evanghelia întâia Matei (9, 9; 10, 3), de către Sf. Marcu este redat cu numele de Levi, fiul lui Alfeu (Mc. 2, 14), iar Sf. Luca (5, 27) îl menționează doar cu numele de Levi. Sf. Matei pomeneste pe primul și ultimul dintre dreptii a cărui sânge a fost vărsat în Vechiul Testament, desemnând pe ultimul loc pe Zaharia fiul lui Barahia, deși știm din 2 Cronici 24, 20 că Zaharia, cel omorât între templu și altar, era fiul lui Iehoiada și nu Zaharia fiul lui Barahia, care era unul din cei 12 profeți mici.

Alteori, contradicțiile apar în cazul în care facem distincție între cele afirmate în sens impropriu și cele relatate în sens propriu. Între afirmația „*cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt*” (Mt. 5, 39) și atitudinea lui Iisus față de slujitorul ce L-a pălmuit în fața arhiereului Ana (In. 18, 23) nu există contradicție. În primul caz avem de a face cu un gnom, deci relatarea este făcută în sens impropriu, figurat, iar în lovirea Mântuitorului, în procesul înscenat în fața lui Ana, este vorba de o relatare în sens propriu. În același fel trebuie să vedem afirmațiile referitoare la Sf. Ioan Botezătorul, care „*nu mânca și nu bea*” (Mt. 11, 18) și „*mânca lăcuste și miere sălbatică*” (Mt. 3, 4). Ambele afirmații urmăresc doar să sublinieze viața austeră pe care o duce profetul de pe malul Iordanului, înaintemergătorul Domnului.

Orânduirea materialului și a relatărilor în detrimentul ordinii cronologice nu poate fi considerată contradicție, pentru că această inversare este făcută de cele mai multe ori cu scopuri didactice sau pur și simplu, autorul a considerat că prezentarea aleasă de el servește mai bine scopul ce și l-a propus. Privite din acest punct de vedere, ordinea diferită a ispitelor Domnului, prezentată de Sf. Matei (4, 1—10) (4, 1—13) nu poate fi considerată contradicție. Tot așa putem considera descoperirea vânzătorului, care după Matei (26, 21 u) și Marcu (14, 18) are loc înainte de instituirea Sf. Euharistii, iar după Luca (22, 21 u) acest lucru s-a făcut

abia după Cina cea de taină. În probleme de amănunte, și în special acolo unde acestea nu atingeau ființa învățăturii, autorul avea toată libertatea în alegerea sensului, stilului, a genului literar întrebuintat sau în fixarea ordinii și a planului scrierii. Înzestrarea intelectuală a autorului sfânt, predilecția lui pentru unele amănunte, precum și felul de a observa lucrurile și evenimentele ca și arta de a le reda sau rezuma prezintă pentru interpret o importanță deosebită.

O listă completă a aparențelor antilogii biblice nu putem oferi aici⁵⁵, însă considerăm că interpretul, ținând cont de împrejurările, scopul, tema, felul de a vorbi al autorului, interesul cititorilor pentru care s-au scris cărțile Scripturii, va reuși să explice eventualele neînțelegeri referitoare la anumite texte biblice. Nu trebuie uitat nici interesul cu care autorul sfânt este angajat în procesul transmiterii învățăturii revelate, stilul pe care-l folosește în expunere. În anumite împrejurări, scriitorul își permite să relateze faptele cu lux de amănunte, alteori redă doar esențialul, lăsând la o parte tot ceea ce el consideră ca nerelevant pentru scopul ce și l-a propus. Cazul cel mai clasic îl prezintă Sfintele Evanghelii, care în multe locuri istorisesc același lucru, dar privit din puncte de vedere diferite. Alteori, Sfântul Evanghelist scrie cu intenția de a completa pe înaintași cu amănunte care i se par semnificative. Toate acestea conduc de multe ori la istorisirea aceluiasi eveniment în forme diferite, cu amănunte care nu sunt neapărat lipsuri sau contraziceri, ci completări care întregesc înțelesul evenimentului sau relatării. Magistral s-au exprimat în această direcție Sf. Ioan Hrisostom și Fer. Augustin. Primul spunea că: „*ună este a povești diferit, alta a povești contrar. Cea dintâi nu aduce nici o încurcătură sau tulburare*”⁵⁶, iar Fer. Augustin susținea că: „*Nu este contrazicere când cineva își orânduiește altfel materialul, precum nici atunci când unul istorisește ceea ce altul a lăsat la o parte*”⁵⁷. Relatarea unui eveniment în mod diferit este normală, iar acest gen de expunere nu este contrazicere, ci caracterizează procesul uman de creare a valorilor și de completare a ceea ce s-a spus de către alții.

Interpretul trebuie să manifeste o atenție deosebită față de afirmațiile biblice ce se referă la probleme ce privesc știința și cultura timpului scrierii cărților sfinte. În problemele de știință, sfinții autori s-au conformat nivelului cititorilor și, de asemenea, rezultatelor pe care știința timpului lor le obținuse. Informațiile de istorie și geografie sunt tratate după izvoarele epocii, cu toate lipsurile pe care acestea le implică. Ulterior, știința și descoperirile arheologice au contribuit la o schimbare a anumitor opinii, care nu pot fi însă interpretate ca o contradicție reală între știință și Sfânta Scriptură. S-a ajuns, într-adevăr, la contradicții regretabile atunci când s-au susținut drept opinii biblice lucruri neafirmate de Scriptură sau când s-au susținut drept științifice fapte asupra cărora opiniile savanților erau foarte diferite, evenimentul în cauză nefiind încă definitiv formulat din partea științei. Este cazul unor condamnări rostite într-un domeniu ce nu ține de Sfânta Scriptură și în privința unor probleme asupra cărora Scriptura nu s-a pronunțat. Forma

⁵⁵ În limba română I. Suciu, *op. cit.*, p. 118u a expus mai multe exemple de antilogii biblice.

⁵⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Omitie despre paralitic*... la I. Scriban, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁷ Fer. Augustin, *De consensu Evangeliorum*, II, 12 la I. Scriban, *op. cit.*, p. 126.

pământului, de exemplu și mai ales mișcarea lui în jurul soarelui este o problemă care aparține științei, informațiile pe care le culegem din Scriptură reflectând cunoștințele timpului scrierilor biblice și nu cuceirile la care a ajuns la sfîrșitul secolului nostru.

Referatul biblic cu privire la creație are o semnificație teologică și este prezentat într-o formă accesibilă evreilor epocii, în care găsim, alături de faptul că Dumnezeu, prin cuvântul Său, este autorul creației, o serie de elemente luate din cosmogoniile timpului. Ordinea creației are o logică confirmată pînă la un anumit punct, dar și elemente care sunt secundare, referatul creației urmărind, în fond, scopul teologic și nu prezentarea științifică a creației. Este inutil să confruntăm în amănunte acest referat cu datele științei actuale și să forțăm Scriptura la o interpretare care-i este străină. Referindu-se la adevărurile științifice, care, în fond, nu sunt adevăruri de credință, Scriptura a întrebuițat formele de exprimare ale timpului, proprii contemporanilor scrierilor sfînte. Aceste afirmații sunt expuse pe înțelesul oamenilor de odinioară, adică la nivelul cunoștințelor lor și în acest fel trebuie să înțelegem fenomenele naturii, explicate de Scriptură mai mult după aparențele lor. Situați pe acest punct de vedere trebuie să privim afirmațiile Scripturii cînd ea vorbește de soare și lună, numindu-i „luminătorii mari” (Gen. 1, 16), deși astăzi știm cu toții că această afirmație nu reprezintă punctul de vedere științific. Tot la aparența fenomenelor, care reprezintă concepția epocii, trebuie să ne gîndim cînd Scriptura amintește de răsăritul, apusul sau oprirea soarelui pe cer și să nu vedem în aceste expresii afirmații științifice, ci modul de vorbire popular.

Știința biblică actuală a arătat că autorii Scripturii, în problemele de istorie și cunoștințe umane, au făcut apel la sursele ce le-au stat la dispoziție, folosindu-se de acestea după maniera timpului. Uneori ei și-au citat izvoarele, alteori au făcut referiri indirecte la autori și lucrări cunoscute cititorilor⁵⁸ sau au pus pe alte persoane ca să vorbească (F. Ap. 17, 28). Față de sursele lor de informație, autorii sfînți au luat uneori atitudine, aprobîndu-le sau dezaprobandu-le, după cum în alte împrejurări ei au relatat spusele cuiva fără ca să ia vreo atitudine. În funcție de poziția autorului biblic față de cele „împrumutate” trebuie să judecăm adevărurile pe care le conțin aceste afirmații. De la Epimenides de Cnossos, poet cretan din secolul VI î.H., Sf. Pavel deține caracterizarea cretanilor: „Cretanii sunt pururea mincinoși, fiare rele, pînă tece leneșe” (Tit. 1, 12—13) pe care Apostolul neamurilor o aprobă, afirmînd că „mărturia aceasta este adevărată”. Desigur, această aprobare clară a sentinței poetului cretan capătă pentru noi valoare deosebită, ridicînd adevărul istoric al timpului la adevăr absolut. În cazul respingerii unei citări, lucrul respectiv trebuie considerat și de noi ca fals, iar în cazul cînd aghiograful nu ia atitudine față de relatările izvorului citat, adevărul celor afirmate se rezumă la autoritatea sursei respective.

Despre deosebirile din Sfînta Scriptură:

Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia I-a la Matei*, PG 57, 18

Sf. Ioan consideră că între afirmațiile Scripturii nu există contradicții, ci doar deosebiri în ceea ce privește forma expunerii, iar aceste

⁵⁸ *Studiul Noului Testament* ... p. 140.

deosebiri „constituie cea mai mare dovadă a adevărului. Dacă toate erau de acord cu precizie și până la timp și până la loc și până la cuvintele însăși, nimeni dintre potrivnici nu ar fi crezut că ei au scris, așa cum au scris, fără să se fi înțeles între ei în vreun mod omenesc; căci nu s-ar fi făcut la întâmplare un acord atât de mare. Dar acum deosebirea care se vedește în lucrurile mici îndepărtează această bănuială și arată în mod limpede, felul autorilor de a scrie. Dacă au vestit ceva despre timpuri și locuri în chip deosebit, aceasta nu vatămă adevărul celor spuse. Și vom încerca, așa cum ne va ajuta Dumnezeu să dovedim aceasta în mod treptat, rugându-vă să observați împreună cu cele spuse și faptul că în chestiunile generale, atât cele care se referă la viața noastră, cât și cele care privesc doctrina, nici unul dintre ei nu se găsește undeva ca fiind în cel mai mic dezacord cu ceilalți. Care sunt acestea? Că Dumnezeu s-a făcut om, că a săvârșit minuni, că a fost răstignit, că a fost îngropat, că a înviat, că s-a înălțat, că va judeca, că a dat porunci mântuitoare, că nu a introdus o lege potrivnică Vechiului Testament, că este Fiul, Unul născut, adevărat, că este de aceeași ființă cu Tatăl și altele asemenea; relativ la aceasta găsim mare acord între ei” (trad. la I. Moisescu, op. cit., p. 55).

Referindu-se la aceeași temă, Origen, *Omilia 16, 3 la Cartea Iosua*, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 6, p. 270 spunea:

„Crezi cumva că Scriptura ar conține contradicții? Despre așa ceva nici n-ar trebui să pomenim. Dacă vom căuta înțelesul duhovnicesc al lucrurilor, atunci nu vom mai găsi nimic contradictoriu”.

Același Origen, referindu-se la acordul Scripturii afirma: „Căci, precum diferitele strune ale Psaltirii și ale chitarei scot câte un sunet propriu, dar care, evident nu seamănă cu sunetul altor strune, iar unui om nemuzical și necunoscător în ale muzicii i se va părea că prin varietatea sunetelor s-ar primejdui frumusețea armoniei, tot așa cei ce nu știu să asculte armonia lui Dumnezeu din Sfintele Scripturi socotesc că ele s-ar contrazice între ele. Ei zic că sunt nepotrivit între Vechiul Testament și Noul Testament, între Lege și Prooroci, între cele patru Evanghelii în general și între fiecare Evanghelie în special, ba chiar între apostol și apostol. Dacă avem de a face cu un bun cunoscător în ale muzicii lui Dumnezeu, care pe deasupra mai este și înțelept în fapte și în vorbe, acela va face ca David, căci numele David se tâlcuiește „îndemânatic la degete”, fiind bun cunoscător în ale muzicii, adică va scoate sunete de muzică dumnezeiască, intonând pe rând o dată strunele Legii, altă dată pe cele ale Evangheliilor, iar altă dată pe ale proorocilor, pe cât se va părea de potrivit, lovind de fiecare dată, dar în armonie, când strunele apostolilor, când pe ale proorocilor, precum tot în armonie sunt și strunele apostolice cu cele evanghelice. Căci întreaga Scriptură este un instrument desăvârșit și armonizat al lui Dumnezeu care emite în diferite sunete o singură melodie, izbăvitoare pentru cei care vor să învețe, melodie care împiedică și oprește toată lucrarea duhului celui viclean, așa cum și cântarea din harpă a lui David făcea să înceteze lucrarea duhului viclean, care era în Saul” (Trad. rom. colecția Părinți și Scriitori Bisericești vol. 7, p. 341—342).

PROFORISTICA¹

Proforistica, ultima parte a Ermineuticii biblice și-a primit numele de la verbul grec *propherein* — προφέρειν, care înseamnă a pune în față, a scoate, a arăta, a expune. Etimologic, proforistica înseamnă expunere, iar proforistica biblică în definiția ei cea mai scurtă oferită de Fer. Augustin² este expunerea celor înțelese sau a celor descoperite de euristică. Procesul de interpret prin decoperirea sensului Sfintei Scripturi nu se poate opri doar la aspectul lui de cunoaștere, ci el se continuă într-unul de comunicare, pentru că descoperirea sensului unui text implică, în mod normal și comunicarea lui. Nu ne putem imagina că interpretul Scripturii poate fi atât de egoist, încât să se rezume doar la descoperirea sensului unui text pe care să-l păstreze pentru sine. Citirea și studiul Scripturii se face pentru edificarea proprie, dar nu se oprește doar la acest aspect, ci descoperirea sensului implică și comunicarea lui, în scopul edificării, altora, a edificării trupului tainic al Domnului. În acest proces de comunicare a sensului Scripturii, forma de expunere poate fi foarte diversă, ea constituind, în fond, obiectul proforisticii. *Proforistica este deci partea ermineuticii care se ocupă cu regulile și formele de expunere a sensului textului Sfintei Scripturi...*

Vechimea acestei discipline este considerabilă, pentru că ea urcă până la originile textului Sfintei Scripturi, fiind practică atât de sinagogă cât și de Biserică. De la început, textul Sfintei Scripturi a fost citit, interpretat și expus ascultătorilor în forme care variau în funcție de timp, de adresanți și de scopul urmărit. Din mulțimea formelor de expunere a sensului textului inspirat, noi ne vom opri doar la câteva și anume: traducerea, parafrază, scolia, glosa, catena, omilia, tratatul exegetic sau disertația și comentariul. Unele dintre acestea sunt simple și ușoare, populare, în timp ce altele sunt făcute după toate exigențele științifice, implicând studii aprofundate de teologie, istoria și filologie.

1. Traducerea reprezintă transmiterea textului original într-o limbă cunoscută de ascultători sau cititori. Prima cerință a unei traduceri este *fidelitatea*, prin care înțelegem obligația traducătorului de a reda textul original, evitând cu strictețe omiterile și adaosurile. Traducerea reprezintă o reproducere a textului original cu toate deficiențele și frumusețile pe care acesta le are. Ea trebuie să fie *clară, logică și ușor de înțe-*

Proforistica

¹ C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 156—165; I. Scriban, *op. cit.*, p. 142—150; I. Suci, *op. cit.*, p. 148—152; Höpfl-Leloir, *Introductio...*, p. 496—503; Hilber, *op. cit.*, p. 50—53; Fer. Augustin, *De doctr. christ.*, 2, 12, 17u, PL 34, 40, 41; *Studiul Vechiului Testament*, București, 1985, ed. a II-a, p. 74—106; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen...*, p. 79, P.-G. Müller, *Lexikon exegetischer Fachbegriffe*, Stuttgart, 1985.

² Fer. Augustin, *De doctr. christ.*, 1, 1, PL 34, 19.

les, pentru că prin aceste calități, traducerea contribuie la înțelegerea sensului textului, al cărui prim interpret este, în fond, traducătorul.

Referindu-ne la felurile traducerii, trebuie să recunoaștem că situându-ne pe punctul de vedere al fidelității față de text putem vorbi de o traducere *verbală* și de una *liberă*. Traducerea verbală se referă la reproducerea cu fidelitate a fondului și formei textului original. În privința formei, traducătorul va urmări ordinea ideilor, relațiile ce sunt stabilite în structura propozițiilor, lipsurile textului original, încât cititorul să-și poată face o imagine cât mai fidelă asupra formei și fondului textului tradus. La fidelitatea formei se adaugă apoi fidelitatea față de conținutul textului, pe care traducătorul se va sili să-l reproducă, păstrând toate nuanțele gândirii, precum și intențiile autorului sfânt. Acest lucru implică pe lângă cunoașterea limbii și cunoașterea culturii, a istoriei, a obiceiurilor și a lumii despre care scrie scriitorul inspirat, pentru că toate acestea ajută pe traducător la găsirea cuvintelor și expresiilor celor mai potrivite pentru redarea în traducere a sensului dorit de autor. Scopul unei traducerii este deci mijlocirea înțelesului unui text, în cazul nostru al Scripturii și pentru acest lucru ea trebuie să fie clară. Traducătorul trebuie să învingă dificultățile limbii originale și ale limbii în care traduce și să nu schimbe nimic din conținutul textului original, pentru că schimbarea ar aduce în traducere un text nou, care nu corespunde cu intenția și comunicarea autorului.

Al doilea fel de traducere, cea liberă este preocupată doar de redarea fidelă a conținutului, forma originalului tradus interesând mai puțin. Traducerea liberă urmărește deci ideile textului original, conținutul lui, pe care-l prezintă într-o formă proprie și care poate fi mai mult sau mai puțin apropiată de cea originală. Între traduceri grecești ale Vechiului Testament, un exemplu de traducere liberă, cel puțin față de cea a lui Achila, îl reprezintă traducerea lui Symmah. Neajunsul traducerii libere constă în faptul că nemulțumește pe cititorii cu oarecare pretenții, traducătorul permițându-și anumite licențe, care-l îndepărtează uneori de sensul textului original. Din această cauză, traducerea verbală este superioară și preferabilă pentru obiectivitatea cu care redă textul, ajutându-ne să ne formăm o imagine mult mai fidelă asupra originalului. În orice caz, pentru un studiu mai aprofundat al Sfintei Scripturi, traducerea verbală ne ajută în descoperirea înțelesului, dar ea nu poate înlocui originalul.

2. *Parafraza* — de la *parafrāzeni παραφράζειν*, a circumscrie — este o traducere liberă sau o explicație mai dezvoltată, într-o formulare proprie a unui text dat. Scopul parafrazei este redarea clară a textului prin cuvinte și propoziții intercalate în textul original, pentru a facilita înțelesul unor cuvinte, expresii sau al unui context mai greu de înțeles. Prin intermediul parafrazei se restabilește cursivitatea textului prin completări de cuvinte sau particole subînțelese, prin explicarea unor figuri de stil care dau claritate modului în care este întrebuințat limbajul biblic. Ordinea ideilor ca și integritatea fondului textului reprodus trebuie păstrate cu strictețe, iar extensiunea parafrazei trebuie să se limiteze la strictul necesar.

Parafraza presupune cunoștințe temeinice, putere de sintetizare și o redactare făcută după normele ermeneutice. Ea trebuie să fie fidelă textului biblic, clară și scurtă, reprezentând, în fond, forma cea mai restrânsă de explicare biblică.

3. *Scolia* — de la *scholion* pl *scholia* — σχολιον — notă, desemna adnotarea gramaticală sau critică ce însoțea de multe ori un text clasic. Istoria culturii clasice a păstrat astfel de note ce se făceau pe marginea textelor homerice. De asemenea, școliile puteau cuprinde și note cu caracter istoric, arheologic, geografic sau filologic. Scopul scoliei era de a mijloci înțelegerea conținutului pe marginea căruia se făcea. Cum Sfânta Scriptură a avut nevoie de unele explicații, interpreții creștini au împrumutat obiceiul notelor marginale existent în cultura antică și au însoțit, încă de timpuriu, textul manuscriselor biblice de note explicative. Școliile existente la Sfânta Scriptură au fost îmbunătățite de-a lungul timpului de autori diferiți. Se notau pe marginea textului sensul unui cuvânt sau al unei expresii, explicații referitoare la învățătură și informații suplimentare privind datele istorice sau geografice, iar la unele locuri mai dificile erau menționate chiar variantele de text, oferindu-se astfel posibilitatea stabilirii variantei celei mai sigure.

Școliile reprezintă deci *notele cu caracter doctrinal, filologic, istoric sau geografic, făcute pe marginea textului biblic cu scopul de a mijloci înțelegerea și cursivitatea mesajului Scripturii*. Ele trebuiau să fie *scurte, precise și în același timp clare*. Locul lor de pe marginea textului ușura înțelegerea mesajului, oferind posibilitatea cititorului de a avea sub ochi, în același timp, textul și eventuala lui explicație, fără a fi obligat la căutarea ei în altă parte, fapt care ar fi putut abate atenția de la text și cursivitatea lui. La început, școliile au fost limitate doar la anumite locuri ale textului biblic, dar cu timpul ele au fost amplificate și au devenit continui, extinzându-se la întreg textul unei cărți sau al Sfintei Scripturi. Renumite au ajuns școliile lui Origen, dintre care Fer. Ieronim enumeră câteva făcute la Geneză, Ieșire, Levitic, Isaia, Psalmi, Ecleeziast, Matei, Ioan, iar Rufin s-a folosit de cele făcute la Numeri. Cunoscute sunt, de asemenea, cele de la Proverbele lui Solomon, editate de C. Tischendorf în 1860. Unele din cele mai reușite școlii făcute de Origen s-au păstrat în Filocalie și Catene³.

4. *Glosa* — de la *glossai* — γλῶσσαι — limbă, grai — reprezintă o scurtă explicație filologică a unui cuvânt sau a unei expresii dificile. Ea se deosebea de scolie prin sfera ei restrânsă, scolia extinzându-se mai târziu la întregul text al Scripturii. Inițial sfera glosei era limitată la expresiile învechite, la arhaisme, idiotisme, care aveau nevoie de explicații pentru ca textul să poată fi înțeles. Aceste explicații purtau numele de *glosima*. Cu timpul însă, sensul cuvântului glosă a evoluat, iar românii înțelegeau prin el explicația însăși. Autorii gloselor se numeau glosatori, iar explicațiile strânse într-un volum purtau numele de *glosarii*. *Glosele sunt deci explicații scurte precise și clare cu privire la sensul unor cuvinte sau expresii (arhaisme, provincialisme, termeni tehnici), care reprezintă o anumită dificultate pentru a fi înțelese*.

Glosa, limită în Orient doar la explicarea filologică a cuvintelor și expresiilor mai grele, s-a extins în Apus și la explicații teologice, ajungând uneori la adevărate comentarii cuprinzând sensurile textului biblic.

³ A se vedea vol. 7 din PSB, București, 1982. De asemenea, școlii la Vechiul și la Noul Testament au mai fost editate de M. Sprenglin — W. C. Graham, *Barhebraeus Scholia on the O. T.* Chicago, 1931; Ch. F. Matthaei, *N. T. cum Scholiis graecis maximam partem ineditis*, Rigae, 1782; Migne P. G., vol. 12 și 13 oferă, de asemenea, exemple de școlii.

În sensul restrâns al cuvântului ni s-au păstrat glose de la Hesychius, gramatic alexandrin din secolul IV, de la patriarhul Fotie (sec. IX), Zonaras (sec. XII), de la Varinus Phavorinus (sec. XVI), precum și lucrarea intitulată. *Etymologicum magnum* a unui necunoscut din secolul IX. Lucrarea lui Ernesti, *Glossae sacrae*, tipărită la Leipzig în 1875 și 1876 reprezintă o colecție de glose referitoare la Sfânta Scriptură, adunate din lucrările menționate mai sus.

Așa după cum am amintit deja, în Apus glosa s-a extins și la explicarea teologică a cuvintelor și uneori chiar a sensului textului. La Vulgata au fost alcătuite glose marginale de Walafrid Strabo, abatele de Reichenau (+849). Ele sunt păstrate în Migne PL volumele 113 și 114, cuprinsul lor fiind alcătuit din explicațiile referitoare la ideile și înlănțuirea lor în Sfânta Scriptură, pe care le-a adunat din operele Sfinților Părinți. Lucrarea se ocupă de sensul literal, de cel mistic și uneori de cel moral al textului Sfintei Scripturi, bucurându-se în Apus de multă autoritate. Intrucât lucrarea lui Strabo neglija explicarea cuvintelor și prin aceasta sensul original al glosei, Anselm de Laon († 1117) a întocmit glose (păstrate în PL 162) care explicau sensul obscur al cuvintelor și pe care le-a așezat printre rânduri, deasupra cuvintelor vizate. Aceste glose, spre deosebire de cele marginale (*glossa marginalis*) sau obișnuite (*glossa ordinaria*), s-au numit glose interlineare (*glossa interlinearis*). Mai târziu au apărut și așa-numitele glose finale sau postillae, (același lucru și pentru scoli) care se așezau la sfârșitul unui text, de unde și numele de finale sau postillae (post illa verba — după cuvintele acelea), indicând locul de la sfârșitul cuvintelor de explicat sau foarte adeseori de la sfârșitul unei pericope liturgice. În acest gen de glose a excelat Nicolaus Lyranus (sec. XIV).

5. **Catenele** sunt excerpte sau extrase din operele exegetice ale Sfinților Părinți și scriitorilor bisericești. Practica lor a apărut și mai ales s-a extins după epoca de aur a exegezei creștine. Începând cu secolul V se observă o scădere în ceea ce privește originalitatea explicațiilor textului Scripturii și o tendință manifestă în a se extrage din lucrările înaintașilor comentarii biblice, prin intermediul cărora se căuta explicarea textului inspirat. *Catenele reprezintă deci extrase din lucrările exegetice renumite ale marilor interpreți ai Scripturii, de care Biserica s-a folosit ca de niște voci autorizate în interpretarea cuvântului lui Dumnezeu.* Prin intermediul catenelor s-a asigurat o explicare continuă a Sfintei Scripturi, unele din extrase purtând chiar indicația numelui autorului din care au fost luate. Uneori însă în alcătuirea catenelor s-au strecurat greșeli față de izvorul original, iar prezența lor a însemnat, într-o oarecare măsură și o stagnare în încercarea de a descoperi sensurile noi și actuale ale cuvântului revelat. Cu toate acestea, catenele au și un rol pozitiv intrucât au servit drept modele de exegeză autentică și au contribuit la răspândirea celor mai bune explicații ale unor renumiți interpreți.

6. **Omilia** — de la *omilēin* ὁμιλεῖν — a fi împreună, a vorbi cu cineva, omilia — *μυσία* — convorbire — este o explicație retorică a unui text biblic, care urmărește edificarea sufletească a ascultătorilor. Ea cuprinde explicarea, verset cu verset, a unei pericope liturgice sau chiar a unei cărți întregi, împărțită în pericope. Perioada patristică este renumită în astfel de explicații, care cuprind într-o tâlcuire simplă, populară, directă și mobilizatoare cărți întregi din Scriptura Vechiului și a Noului Testament. De reputație deosebită s-au bucurat omiliile

Sf. Ioan Hrisostom, unul din cei mai mari exegeți ai Sfintei Scripturi. Orientarea omiliilor era practică, omiletică și catehetică, acomodându-se la nivelul ascultătorilor pe care dorea să-i convingă.

7. *Tratatul exegetic sau disertația exegetică este explicația detaliată a unui loc biblic controversat, care constituie o problemă de interpretare biblică.* El se alcătuiește după toate regulile științifice, ermineutice și trebuie să explice cu toate amănunțele și din toate punctele de vedere locul ce-l tratează. Tratatul exegetic trebuie să ofere o explicație la care să nu se poată face nici o obiecție. Disertația este o formă de expunere relativ recentă a explicării Sfintei Scripturi. Obiectul ei trebuie să-l formeze, într-adevăr, o problemă biblică, care să necesite și să solicite o astfel de interpretare amănunțită. Textul de tratat va fi interpretat din punct de vedere istoric, critic și dogmatic, iar rezultatul trebuie să fie clar, precis și lipsit de orice îndoială sau posibilitate de a se ridica vreo obiecție. Apariția tratatului sau disertației ca formă de expunere mai nouă a înțelesului Sfintei Scripturi ține de descoperirile istorice și studiile filologice recente, precum și de exigențele științifice ale epocii moderne. În cazul în care tratatul se ocupă de probleme de istorie, arheologie, filologie sau doctrină, el poartă numele de *tratată critic*, iar când obiectul lui este format de expunerea sensului unui text avem de a face cu *tratatul exegetic*. Vorbirea în limbi (1 Cor. 14), învierea morților (1 Cor. 15), instituirea Sf. Euharistiei (Mt. 26, 26—29; Mc. 14, 22—25; Lc. 22, 15—20; 1 Cor. 11, 23—26), păcatul strămoșesc (Rom. 5) constituie tot atâtea teme care ar putea forma preocuparea și subiectul unor tratate exegetice. Tratatul se deosebește de comentariu, pentru că el se rezumă la un loc biblic pe care-l tratează din toate puncte de vedere, fiind, în fond, o monografie.

8. *Comentariul — de la commentarius — notă, însemnare, explicare critică — este o explicație amănunțită, temeinică și erudită alcătuită după toate normele ermineutice, pentru o carte biblică sau pentru întregul text al Sfintei Scripturi.* În mod normal, comentariul este o lucrare științifică de proporții și pretenții, tratând în introducere împrejurările istorice în care a apărut textul comentat, date cu privire la autor, la timpul și locul scrierii, la împărțirea textului, la păstrarea lui, la izvoarele folosite de autor, la stilul și genul literar întrebuintat în expunere. La baza comentariului stă analiza textului original, pe care interpretul îl prezintă din punct de vedere istoric și critic. Acolo unde textul este corupt, interpretul, pe baza variantelor existente, trebuie să procedeze la restabilirea originalului, să analizeze sensul literal al textului și să înlăture interpretările false date cuvintelor. După această critică literară și de text, urmează comentariul propriu-zis, care prezintă interpretarea conținutului și a învățaturii textului respectiv și în caz de necesitate se apără sensul literal și doctrinar în fața diferitelor atacuri. Tot în preocupările comentariului intră și traducerea textului de comentat.

Ținând cont de preocupările destul de diverse ale comentariului, putem vorbi de un comentariu *filologic*, în care caz preferințele autorului sunt îndreptate pentru o cercetare de natură filologică, de critică literară și textuală, urmărind sensul cuvintelor și structura propozițiilor și a relațiilor lor în frază. Comentariul *doctrinar* sau *dogmatic* urmărește punerea în evidență a ideilor dogmatice din textul comentat, în timp

ce comentariul *moral* va sublinia evidențierea părții morale a textului, iar cel *omiletic* zidirea sufletească a cititorilor. Dată fiind gama diferită a preocupărilor exegetice, nu va surprinde pe nimeni faptul că Scriptura sau o simplă carte a ei pot avea mai multe comentarii, care să trateze același text dar din puncte de vedere diferite. Oricare ar fi însă nuanța și caracterul comentariului, el trebuie să fie fidel textului original, temeinic, științific, complet, expus într-o formă clară și precisă și să nu fie îngreuiat prin expunerea unor lucruri neesențiale, de importanță minoră. Comentariul poate fi însoțit însă de *disertații* sau *excursuri*, adică de unele abateri de la tema principală cu scopul de a explica anumite probleme speciale, care, în fond, întregesc sau susțin explicația temei.

De obicei, comentariul cuprinde în prima parte o introducere bogată, care explică problemele legate de autor și epoca lui, de autenticitatea cărții, de timpul, locul, motivele și scopul scrierii, de structura și compoziția literară, de valoarea literară a cărții, de canonicitatea și autoritatea ei. Analiza cărții trebuie făcută ținând cont de descoperirile istorice și normele științifice, cu simț critic, înlăturând tot ceea ce este fals și nebazat pe argumente solide. În timpurile din urmă, un loc important într-un comentariu îl ocupă teologia cărții respective, prezentându-ne o sinteză doctrinară a cărții explicate.

Comentariul propriu-zis este făcut pe baza textului original, care este prezentat în traducere. Textul este împărțit, de obicei, în pericope sau unități de idei, dar poate fi urmărit și prin explicarea verset de verset. În primul rând, interpretarea se va ocupa de text, de restabilirea lui, acolo unde este cazul, folosindu-se de metodele criticii textuale și literare. După stabilirea textului original și a traducerii lui, interpretul va expune înțelesul textului în contextul dat, ținând cont de împrejurările istorice în care a fost scris, de scopul urmărit și motivele ce l-au determinat. Explicarea textului se va face, de asemenea, în conformitate cu principiul ermineutic al locurilor paralele, al analogiei biblice și al regulii de credință sau analogia fidei. În stabilirea sensului unui text, interpretul va lua în considerare opiniile exegetice ale Bisericii formulate în sinoade, consensul Sfinților Părinți, precum și literatura exegetică modernă. Desigur, aranjarea materialului, alegerea metodei sau a metodelor de lucru rămân pe seama interpretului, care va face uz de cea mai potrivită pentru a putea să-și ajungă scopul: o explicare fidelă a textului, precisă, concisă, clară, completă și corectă.

ARHEOLOGIA BIBLICĂ ȘI IMPORTANȚA EI PENTRU EXEGEZA SFINTEI SCRIPTURI

Arheologia este știința care cercetează trecutul istoric al societății omenеști, stadiul la care aceasta a ajuns în diferitele ei epoci de dezvoltare. Ea se ocupă cu săpăturile și studiul diferitelor monumente, al obiectelor de artă, de uz casnic, de ceramică, al uneltelor, al monedelor etc. stabilind, pe baza acestor documente, preocupările, nivelul cultural și procesul de dezvoltare al societății. Prin intermediul arheologiei pătrundem în viața unui popor, ajungând pe baza studiilor și a săpăturilor arheologice să cunoaștem gradul de civilizație, pe care acesta l-a atins în diferitele momente ale existenței sale. Arheologia biblică s-a ocupat în special cu viața și civilizația evreilor, fără să negligeze însă pe cea a popoarelor din Orientul apropiat, care au venit în contact cu viața poporului ales. Prin intermediul Arheologiei biblice cunoaștem viața civilă și spirituală a popoarelor care au locuit Canaanul înainte de ocuparea lui de către evrei. Religia sau religiile populației Canaanului ne interesează în cel mai înalt grad, pentru că Sfânta Scriptură face mereu aluzie sau amintește, în treacăt, de anumite influențe în viața religioasă iudaică, care veneau fie de la bășinașii, canaaniti, fie de la popoarele vecine, cu care evreii au întreținut relații. Cunoașterea vieții religioase a acestor popoare poate explica o serie de lucruri pe care sfinții autori le-au considerat cunoscute pentru cei cărora s-au adresat, dar care pentru cititorii de mai târziu reprezentau anumite semne de întrebare ce întuneceau înțelesul sensului Scripturii.

Săpăturile arheologice de la Megiddo, Beisan, Samaria, Gezer, Beth-Semesh, Tell-Duweir, Tell-Beit-Mirsim, Ierichon, Ierusalim și alte localități din Palestina, ca și cele de la Tell-el-Amarna sau textele de la Ras-Shamra și cele de la Byblos (Fenicia), la care, din 1947, s-au adăugat cele de la Qumran, din regiunea Mării Moarte, precum și alte descoperiri din Orientul apropiat, au contribuit la elucidarea multor probleme din Sfânta Scriptură. Aceste descoperiri confirmă anumite afirmații biblice, ajută la o mai bună înțelegere a altora, completează afirmațiile istorice ale autorilor biblici, încadrând istoria evenimentelor descrise în Sfânta Scriptură în istoria și cultura Orientului antic. Nu este în intenția noastră de a face o expunere a acestor descoperiri arheologice, ci de a sublinia doar faptul că Arheologia biblică înlesnește interpretului Scripturii accesul la sensul textului sacru¹.

Arheologia biblică și importanța ei

¹ P. H. Vincent, A. G. Barrois și W. F. Albright au prezentat un istoric al descoperirilor arheologice. De asemenea, revistele: *Revue Biblique*, *Biblica*, *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, *American School of Oriental Research*, *Palestine Exploration Quartely*, *Archiv für Orientforschung*, *Zeitschrift der deutschen Palestina-Vereins*, *Israel Exploration Quartely*, *Revue de Qumran*, la care se pot

Prin studiul instituțiilor sociale, civile și bisericești și al modului lor de organizare și funcționare, arheologia oferă informații absolut necesare pentru cunoașterea sensului Scripturii. În fond, pentru înțelegerea oricărui text vechi, interpretul se folosește de studii ce-i înlesnesc cunoașterea vieții materiale, culturale și spirituale a mediului din care provine textul de cercetat. Tot așa, pentru o interpretare corectă a Sfintei Scripturi, interpretul are absolută nevoie de datele oferite de Arheologia biblică și arheologia Orientului antic. Scrisă cu mii de ani în urmă, într-un mediu care ne este străin ca limbă, obiceiuri, tradiții și concepții, Sfânta Scriptură ar rămâne pentru noi un text în multe locuri de neînțeles fără cunoașterea vieții religioase și sociale a destinatarilor ei. Multe din expresiile, obiceiurile sau cuvintele Scripturii, care reflectă o civilizație străină pentru noi, ar părea ne semnificative sau chiar scandaloase fără explicațiile și cunoștințele oferite de studiile de arheologie.

Coborârea paralizicului prin spărtura făcută după desfacerea acoperișului (Mc. 2, 4) nu mai apare atât de stranie, ca muncă și posibilitate, dacă avem în vedere datele furnizate de arheologie cu privire la arhitectura caselor palestinene. Căsătoria de levirat (Gen. 38, 8; Dtn. 25, 5—10), practică ca o prescripție în Israel, dezleagă pentru interpret sensul căsătoriei dintre Booz și Rut (Rut 3 și 4). Obiceiul iudeilor și al orientaliilor de a denumi prin cuvântul frate nu numai pe fiii aceleiași mame, ci și pe cei ce aparțineau aceleiași familii (Gen. 13, 8; 14, 14; 29, 15; 1 Cron. 23, 22) sau ai aceluiași trib (2 Sam. 19, 13) ne ajută să interpretăm corect locurile din Noul Testament care vorbesc de „*frații Domnului*” (Mt. 13, 55; Mc. 6, 3) să înțelegem că prin acest termen sunt desemnate rudeniile Domnului. De asemenea, inițierea interpretului în instituțiile civile iudaice și în obiceiurile legate de logodnă, căsătorie și morala familiei va ușura înțelegerea raportului dintre dreptul Iosif și Fecioara Maria, după cum procesul Mântuitorului și procedura aplicată implică cunoașterea normelor iudaice judiciare ale timpului. Aceeași procedură judiciară ne oferă sensul morții Sf. Ștefan, a Sf. Iacob sau al persecuțiilor și închisorii Sf. Pavel, după cum inițierea interpretului în rosturile anului sabatic și jubiliar sau în problemele de echitate socială vor oferi înțelegerea multora din intervențiile și criticile sociale îndreptate de profeți contra puternicilor zilei, care călcau în picioare drepturile celor săraci, ale văduvelor și orfanilor.

Cunoașterea vieții cultice de la templul din Ierusalim ne va ajuta la înțelegerea unor minuni săvârșite de Mântuitorul, ne va sprijini în interpretarea corectă a Epistolei către Evrei și ne va oferi sensul adevărat al unor cuvântări roștite de Iisus cu ocazia marilor sărbători. Tot cunoașterea vieții cultice și religioase, împreună cu ierarhizarea religioasă și socială a societății iudaice, ne oferă înțelegerea procesului și a patimilor Domnului, precum și a rolului jucat de diferitele grupări religioase în viața social-politică a Palestinei din timpul Mântuitorului și a confrun-

adăuga încă multe altele, oferă cititorilor cu regularitate și competență științifică informații despre descoperirile arheologice sau interpretările la care au ajuns specialiștii în acest domeniu. În limba română, descoperirile arheologice din Palestina și Orientul apropiat au constituit obiectul mai multor articole precum și al unei teze de doctorat: Em. Cornițescu, *Descoperirile arheologice din Țara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920—1970)* și raportul lor cu Vechiul Testament, în *Studii Teologice*, Nr. 7—8 și 9—10/1982.

tărilor acestora cu Iisus și activitatea Sa. Opoziția cărturarilor, fariseilor și saducheilor față de Hristos primește adevărata ei semnificație numai prin cunoașterea acestor grupări și a preocupărilor lor pentru interpretarea și aplicarea Legii lui Moise.

Suferințele istorice ale lui Israel și întoarcerea lui din exilul babilonian explică într-o bună măsură preferința pentru problemele eshatologice și, în același timp, speranțele mesianice care au dus la crearea unei imagini false despre Mesia ca eliberator politic și restaurator al epocii de aur din timpul lui David și Solomon. Neglijarea acestor realități are drept consecință neînțelegerea multor părți din Scriptura Vechiului și Noului Testament, pentru că viața religioasă a avut o mare influență asupra celei sociale și politice și invers, idealurile naționale și politice și-au pus amprenta în bună măsură pe viața și concepția religioasă din Israel. Fără cunoașterea istoriei și a Arheologiei biblice, cititorul și interpretul zilelor noastre are puține șanse de a da o interpretare corectă Sfintei Scripturi. Suntem convinși că unele locuri ale textului biblic vor rămâne neînțelese pentru exegetul nepregătit și necunoscător al datelor oferite de Arheologia biblică.

Pentru a exemplifica în ce măsură descoperirile arheologice vin în ajutorul interpretului Scripturii luăm ca exemplu textele de la Marea Moartă, găsite întâmplător în 1947, în locul numit astăzi Qumran, situat nu departe de Ierihon. Manuscrisele descoperite aparțin unei secte religioase și conțin texte din aproape toate cărțile biblice, imne religioase, cărți cu conținut apocaliptic și de disciplină a sectei. Cercetările moderne prin metoda Carbon 14, folosită pentru a stabili vechimea manuscriselor ca și compararea caracterelor manuscriselor cu inscripțiile din timpul celui de al doilea templu, au dus la concluzia că textele de la Qumran provin din prima perioadă a secolului I î.H., unele poate chiar mai vechi, și secolul I d.H. Dacă ținem cont că cel mai vechi manuscris al Vechiului Testament, pe care-l aveam înainte de această descoperire, era un codex la cărțile profetilor datând din 895 d.H., iar cel mai vechi text al Bibliei întregi datează din anul 929 d.H., atunci ne dăm seama că textele de la Qumran, mai vechi cu o mie de ani și așa de apropiate de textul masoretic tradițional, sunt de o importanță covârșitoare pentru autoritatea și vechimea acestuia. Afară de acest lucru, literatura și săpăturile de la Khirbet-Qumran aduc o completare și o confirmare asupra a ceea ce se știa până acum despre preocupările religioase din perioada celui de al doilea templu, adică a timpului când a propovăduit Isus și a epocii în care a apărut în istorie Biserica Lui. Din această cauză, informațiile culese în urma acestor descoperiri au fost studiate cu cea mai mare atenție, comentariile la profeți și psalmi ajutându-ne să ne facem o imagine asupra modului de interpretare a cărților Vechiului Testament în această perioadă și în același timp, cealaltă literatură a soctei de la Marea Moartă ne sprijină în completarea informațiilor și prin aceasta ne oferă o cunoaștere mai bună a preocupărilor și frământărilor religioase din perioada în care a apărut creștinismul. Unele asemănări dintre doctrina sectei de la Qumran și Noul Testament, în special Evanghelia a patra (prin accentuarea meselor comune, respingerea bogăției, opoziția lumină—întuneric etc.), nu trebuie să ne facă să pier-

dem din vedere deosebirile mari dintre doctrina sectei și învățătura Mântuitorului, respectiv revelația Noului Testament, a cărei originalitate unii dintre cercetătorii manuscriselor doctrinei eseniene, într-un prim entuziasm, au încercat, fără succes însă, să o conteste. Astăzi, nici un cercetător serios nu se mai hazardează în astfel de încercări, informațiile obținute din manuscrisele găsite ca și din săpăturile făcute în legătură cu centrul sectei contribuind, în special, la aprofundarea orizontului istoric și religios al epocii Mântuitorului și cel al propovăduirii creștinismului în spațiul palestinian.

Arheologia biblică, în special, și cea a Orientului antic, în general, rămâne pentru interpretul Sfintei Scripturi o disciplină care furnizează material și cunoștințe absolut necesare pentru înțelegerea corectă a textului Scripturii. Din această cauză, se recomandă ermineutului să fie la curent cu ultimile interpretări ale descoperirilor arheologice, pe care trebuie să le aplice însă cu discernământ în munca lui de redare a sensului textului biblic.

DIN ISTORIA INTERPRETĂRII SFINTEI SCRIPTURI¹

Ajunși la capătul expunerii noastre în legătură cu problemele de bază ale Ermeneuticii biblice, așa cum sunt puse ele în Teologia ortodoxă, socotim necesar să oferim și o scurtă schiță asupra câtorva momente mai importante din istoria interpretării Sfintei Scripturi. Nu este vorba de un istoric sau o istorie a exegezei, pentru că aceasta este pretențioasă pentru spațiul și scopul ce ni l-am propus aici. Dat fiind acest lucru ne vom rezuma expunerea doar la câteva date și personalități ce au jucat un rol determinant în atât de sinuoasă și complexă istorie a interpretării Sfintei Scripturi. Schițăm totuși această încercare de istoric, pentru că ea oferă o privire de ansamblu asupra momentelor prin care, de-a lungul timpului, a trecut interpretarea biblică creștină. Încercarea urmărește să orienteze pe cititor într-un domeniu care a fost cândva comun, apoi a devenit confesional, iar în ultimul timp se caută, nu fără oarecare rezultat, o apropiere ecumenică.

1. Interpretarea creștină a Sfintei Scripturi își are rădăcinile și exemplul în tradiția interpretării Vechiului Testament la iudeii întorși din exilul babilonian. Aceștia, nemaicunoscând limba ebraică în care erau scrise cărțile Vechiului Testament, erau avizați la traduceri, explicări sau interpretări făcute de specialiști (cărțurari) pentru pericopele ce se citeau în adunările de cult. Aceste interpretări ale pericopelor sabatice, la început orale, se numeau *halacha* — conțineau norme obligatorii, referitoare la preceptele Legii; — *haggada* — mai libere și facultative, făcute altor părți din Scriptura Vechiului Testament — sau *midras* și care aveau un caracter omiletic. Mai târziu, aceste interpretări sau parafrazări aramaice ale textului Vechiului Testament au fost fixate în scris și au constituit *targumele*, în care a fost strânsă, uneori pe tendințe și școli, interpretarea textului biblic.

Din istoria interpretării Sfintei Scripturi

¹ I. Suci, *op. cit.*, p. 155—165; I. Scriban, *op. cit.*, p. 173—178; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen...*; B. de Margerie, *Introduction...*; W. Kern und F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 66—96; E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft...*, p. 9, 16; J. Ernst, *Das hermeneutische Problem der Auslegungsgeschichte*, în: J. Ernst, *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München-Paderborn-Wien 1972, p. 17—53; R. Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, 1980; H. Hempelmann, *Grundfragen der Schriftauslegung*, Wuppertal, 1983; G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal-Zürich, 1990, p. 271—331; J. Roloff, *Neues Testament*, 6 Auflage, Neukirchen-Vluyn, 1995, p. 259—277. În limba română pentru curente protestante mai noi a se vedea P. Rezus, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în Studii teologice Nr. 5—6/1967, p. 247—273; N. N. Maxim, *Concepții protestante mai noi despre Sfânta Scriptură*, în: Mîtropolia Moldovei și Sucevei, Nr. 5—8/1975; Textul acestui capitol a format obiectul unui studiu pe care l-am publicat în Ortodoxia, Nr. 4/1989.

Tradiția exegezei iudaice a cunoscut o interpretare literară, care s-a menținut la sensul literal-istoric al textului și una alegorică. În diaspora, mai ales în Alexandria și sub influența elenismului, interpretarea oferită Legii și Profetilor s-a făcut îndeosebi sub forma ei alegorică. În această direcție a excelat iudeul alexandrin Filon († 45—50), care a tâlcuit alegoric Legea mozaică, încercând o apropiere între credința iudeilor și ideile filozofiei grecești despre Dumnezeu și raportul lui cu lumea. În schimb, exegeza practică în Palestina, deși n-a fost străină de oarecare influență elenistă, a urmărit sensul literal al textului biblic, răspândindu-se și practicându-se cu preferință în sinagogile palestinene. Ea a devenit, în cele din urmă, tipul iudaic de interpretare a exegezei practicate în momentul apariției creștinismului. Scopul exegezei iudaice era să descopere în Lege ca și în celelalte cărți ale Vechiului Testament voia lui Dumnezeu, iar Legea era pentru iudei normativă în toate domeniile vieții.

2. Iisus și Apostolii Săi au fost iudei și au cunoscut în sinagogă interpretarea iudaică a Scripturii. Ei au propovăduit Evanghelia mai întâi iudeilor și au tâlcuit, după metoda deprinsă în sinagogile palestinene, Scripturile Vechiului Testament. Iisus s-a angajat ca interpret al Sfintei Scripturi² într-o lume ce era marcată de metoda iudaică de interpretare a voii lui Dumnezeu cuprinsă în Vechiul Testament. După modelul acesteia, Iisus interpretează Scriptura (Lc. 4, 16—30) în sinagoga din Nazaret. El citește textul din profeția lui Isaia (61, 1) face referiri la profeții Ilie și Elisei, își orientează, am spune astăzi, formal interpretarea după metoda iudaică a timpului, de care se deosebește însă din punct de vedere al conținutului, prin orientarea lui mesianică. Iisus aplică profeția la propria Lui persoană, proclamând ascultătorilor: „Astăzi s-a împlinit scriptura aceasta în urechile voastre” (Lc. 4, 21). El se consideră împlinire a Scripturii.

Iisus citește Scriptura și o interpretează în sens mesianic, arătând contemporanilor că alături de sensul literal, aceasta are, pentru anumite locuri, și un sens tipic. Semnul lui Iona profetul (Mt. 12, 39—41; 16, 1—4; Mc. 8, 11—12; Lc. 11, 26, 29—32), alături de multe alte exemple date de Mântuitorul, român au model de felul cum interpreta Iisus Sfânta Scriptură. Deosebit de importantă este apoi pentru noi interpretarea dată Vechiului Testament în Predica de pe munte (Mt. 5—7) și mai ales autoritatea cu care Iisus se așeza vizavi de autoritatea Legii lui Moise. Nu litera, care omoară, ci spiritul ei trebuie urmărit și îndeplinit. Litera, ridicată la rang de lege de către cărturari, este relativizată de Iisus care-i apostrofează că rătăcesc necunoscând Scripturile.

Apostolii au urmat exemplul Mântuitorului, folosindu-se de aceeași metodă iudaică de interpretare, pe care o aplică în spiritul deprins din practica lui Iisus. Sf. Apostol Pavel accentuează faptul că apartenența sau strădania în împlinirea prescripțiilor Vechiului Testament nu ne poate conduce la comuniunea cu Dumnezeu, care s-a descoperit în Iisus Hristos. Despre acest lucru, el cel din neamul lui Israel, evreu dintre evrei, iar după lege fariseu (Filip. 3, 5) este absolut convins. Numai slujind lui Dumnezeu în Duh putem îndepărta vălul care ne împiedică să vedem în Hristos sfârșitul Legii (2 Cor. 3, 14; Rom. 10, 4). Sf. Pavel se

² Pentru Iisus ca Interpret a se vedea M. Basarab, *Domnul nostru Iisus Hristos ca interpret al Sfintei Scripturi*, în: Mitropolia Ardealului, Nr. 5—6/1983, p. 280—296.

străduiește să descopere Evanghelia tuturor, să-L facă cunoscut pe Hristos, care este chipul lui Dumnezeu (2 Cor. 4, 4). Ca și Mântuitorul, Apostolul neamurilor se folosește de metodele de interpretare iudaice pentru a scoate însă în evidență un sens adânc al Vechiului Testament. Exegeza apòstolică și patristică se va folosi în secolele următoare de modelul paulin ca de un exemplu inspirat și demn de urmat.

Unul din principiile de interpretare în epistolele pauline îl formează reprezentarea eshatologică a evenimentelor Sfintei Scripturi. În acest sens, Apostolul scrie romanilor că Avraam s-a îndreptat prin credință, iar lucrul acesta este valabil nu numai pentru Avraam, ci și pentru noi, dacă mărturisim credința patriarhului în Iisus Cel înviat din morți (Rom. 4, 24).

Adeseori însă, Sf. Apostol Pavel folosește tipologia ca metodă de interpretare, prin intermediul căreia prezintă și explică anumite locuri din Vechiul Testament. În 1 Corinteni 10, 1—22, Apostolul interpretează trecerea israeliților prin Marea Roșie și primirea manei în pustie ca tipuri ale tainelor Botezului și Euharistiei. În Romani 5, folosindu-se de aceeași metodă, consideră pe Hristos ca antitip pentru Adam, iar în Epistola către Evrei (8—10), prin paralela dintre arhiereul Vechiului Testament și Hristos, suntem conduși la aceeași concluzie. Aplicarea acestei metode de interpretare a Vechiului Testament a fost mult folosită în exegeza patristică, Părinții accentuând legătura intimă dintre cele două Testamente, prin intermediul căreia evenimentele Noului Testament erau considerate ca o împlinire a Vechiului Testament. Acest cerc ermineutic a fost admirabil rezumat de către Fer. Augustin prin formula devenită apoi arhicunoscută: *In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet*³.

Dar, încă în Noul Testament găsim „prima ermineutică bisericească a textelor biblice”⁴ în care sunt fixate câteva principii contra abuzului sau liberului arbitru în interpretarea Scripturii. Este vorba de regulile amintite în 2 Petru 1, 16—21: „16 Fiindcă nu luându-ne după basme meșteșugite v-am făcut noi cunoscute puterea și venirea Domnului nostru Iisus Hristos, ci pentru că noi înșine cu ochii noștri l-am văzut măreția 17 atunci când, primind El de la Dumnezeu-Tatăl cinste și slavă, un glas ca acesta l-a venit din înălțimea Slavei: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Carele am binevoit;” 18 noi suntem cei ce am auzit glasul acesta pogorându-se din cer când eram cu El în muntele cel sfânt. 19 Și cuvântul profetic îl avem mai întărit, la care voi bine faceți că luați aminte ca la o făclie ce strălucește în loc întunecos până când se va lumina de ziua și luceafărul va răsări în inimile voastre. 20 Dar mai înainte de toate, voi pe aceasta să o știți: nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia; 21 pentru că proorocie nu s-a făcut niciodată din voia omului, ci purtați de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu”.

Cuvântul lui Dumnezeu este transmis oamenilor sub inspirația Duhului Sfânt și cuprinde voia lui Dumnezeu. Nimănui nu-i este permis să-l interpreteze în mod arbitrar, ci tâlcuirea lui se face numai în con-

³ Fer. Augustin, *Quaest. in Heptateuchum* 2, 73, PL 34, 623 sau o expunere asemănătoare: „In V.T. est occultatio Novi, in N.T. est manifestatio Veteris” în *De catech. rud.* 4, 8, PL 40, 315 la Höpfl-Leloir, *Introductio*..., p. 142.

⁴ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen*..., p. 67.

formitate cu voia lui Dumnezeu, despre care ne învață Tradiția apostolică. Dar, Tradiția apostolică se găsea păstrată în comunitățile drept-măritoare ale credincioșilor, adică în Biserică. Observăm deci că încă din epoca Noului Testament, cercul ermeneutic Scriptură, Tradiție, Biserică apare ca regulă de interpretare a textelor biblice, iar Noul Testament însuși oferă prin aceasta un „model de ermeneutică biblică”⁵, căreia Biserica ortodoxă i-a rămas fidelă până astăzi.

3. Interpretarea Scripturii la Sfinții Părinți a urmat începuturile făcute deja în Noul Testament. Părinții au continuat modelul primit direct din cercurile Apostolilor, pe care l-au adoptat și dezvoltat, după împrejurări, la cerințele epocii lor. Din scrierile Sf. Iustin Martirul și Filozoful aflăm, de exemplu, că Scriptura se citea și se interpreta, în afara școlilor catehetice și apoi teologice, în cadrul serviciilor divine (*Apologia* I, 67, 3—5), în comunitatea drept-măritoare, adunată liturgic ca să celebreze Cina Domnului. Observăm și aici ca și în Epistola a doua a Sf. Petru, aceeași legătură între Scriptură, Tradiția apostolică și comunitatea bisericească, în cadrul căreia se citește și se interpretează Scriptura Vechiului și a Noului Testament.

Curând însă, Biserica a trebuit să se pronunțe, pe de o parte pentru formarea canonului biblic, iar pe de alta să interpreteze textul Scripturii din motive misionare și apologetice. Comunitatea credincioșilor se hrănea cu cuvântul Domnului, care trebuia explicat și interpretat pentru nevoile spirituale interne și în același timp mesajul evanghelic era explicat și transmis în afara Bisericii. Scrierile biblice au fost confruntate cu literatura și filozofia păgână, cu diferitele curente religioase ale vremii și cu tendințele eterodoxe și eretice din sânul creștinismului. În fața acestor necesități spirituale sau provocări polemice, Scriptura trebuia apărută și explicată. În acest context, tâlcuirea Scripturii s-a extins, orientându-se după împrejurările istorice și a căutat, într-un proces critic și exegetic, să răspundă la problemele pe care timpul i le impunea.

Exegeza patristică din primele secole a fost dominată de cele două metode exprimate prin școlile exegetice din Alexandria și Antiohia. Prima, influențată de tradiția exegetică păgână din Alexandria, s-a angajat pentru o interpretare alegorică a Sfintei Scripturi. Alegoria, bucurându-se în antichitate de o veche tradiție, fiind folosită începând din secolul VI î.H. la textele homerice, era aplicată cu predilecție în akademiile păgâne din Pergamon și Alexandria. Punctul de plecare al acestei metode era sensul literal al textului, dar, avându-se în vedere faptul că marii poeți ai antichității și-au ascuns intențiile în fața oamenilor obișnuiți, reprezentanții acestei direcții considerau că textul trebuie deconspirat prin intermediul filologiei antice, iar sensul lui adevărat trebuie făcut cunoscut.

Înainte ca această metodă exegetică să fie preluată de școala creștină din Alexandria, Filon, un iudeu elenist din același oraș, a aplicat alegoria la interpretarea textelor din Vechiul Testament. Fără ca să respingă sensul literal pe care-l păstrează, Filon caută însă sensul mai adânc al textului biblic pe care-l scoate în evidență. În felul acesta, alegoria pătrunde în domeniul biblic ca apoi să devină una din metodele exegetice creștine, prin care adepții ei au încercat să răspundă, folosind

⁵ Idem, *ibidem*, p. 68.

aceeași armă, atacurilor ce veneau din partea păgânilor, a iudeilor sau a gnosticilor eretici, pentru care metoda era foarte stimată.

Între reprezentanții alegoriei creștine amintim pe *Clement din Alexandria* († 215), în concepția căruia Sfânta Scriptură era considerată ca și cuvântul lui Dumnezeu. Pentru Clement, cele două Testamente reprezentau o adevărată unitate, garantată de Duhul Sfânt, prin intermediul căruia deja Vechiul Testament era îndreptat spre Hristos⁶. Demn de remarcat la acest reprezentant al școlii din Alexandria este apoi legătura pe care o face între Scriptură, Tradiție și Biserică, primele două, aparținând Bisericii, deschid accesul la revelația divină.⁷ Tot la Clement găsim și începuturile unei duble înțelegeri a textului Sfintei Scripturi. Alături de sensul literal, la care aveau accesul oamenii obișnuiți, fără o pregătire deosebită, Clement vorbește despre existența sensului spiritual, mai profund, la care pot ajunge doar cei pregătiți și înaintați din punct de vedere spiritual, duhovnicește.⁸

Origen (185—254) este primul mare exeget biblic și în același timp cel mai strălucit reprezentant al școlii alexandrine. Un om cu o cultură deosebită, bun cunoscător al filozofiei păgâne și al principiilor exegetice eleniste, Origen domină gândirea creștină a timpului și se remarcă prin străduința lui de a apăra adevărurile creștinismului. Pentru a pune la îndemâna creștinilor un text al Vechiului Testament demn de încredere, Origen elaborează între anii 230 și 240 monumentală sa operă *Hexapla*. Lucrarea este alcătuită după toată arta și cunoștințele filologice ale academicienilor filozofice contemporane și cuprinde textul Vechiului Testament așezat pe coloane paralele. Coloana a cincea prezintă textul Septuagintei revizuit după normele și exigențele epocii. În felul acesta, marele dascăl alexandrin a pus la dispoziția creștinilor textul Vechiului Testament în greacă, comparat cu originalul ebraic și traduceri în circulație din timpul său.

Origen a fost însă și un neobosit exeget, alcătuiind aproape la întreaga Sf. Scriptură școlii sau scurte explicații la locurile dificile, numeroase omilii și remarcabile comentarii, care au fost însă foarte diferit recepționate de lumea creștină. Deși s-a străduit să învețe înțelegerea Scripturilor „*potrivit rânduielii Bisericii cerești a lui Iisus Hristos, așa cum ni s-a transmis ea prin succesiune apostolică*”⁹, el n-a reușit totdeauna să se mențină în cadrele învățaturii creștine a Bisericii, fapt care i-a atras critica și rezerva multora dintre Părinții secolelor următoare și chiar condamnarea lui din partea Sinodului V ecumenic. Cu toate greșelile pe care le-a făcut, Origen a avut însă și mulți admiratori, opera sa exegetică, privită critic, reprezentând un imens pas în istoria interpretării Sfintei Scripturi.

În domeniul exegetic, Origen a preluat interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi, lăsându-se influențat de Filon și mai ales de antropologia platonice, după care omul constă din trup, suflet și spirit. În conformitate cu această concepție, Origen susține în lucrarea sa „*Despre*

⁶ J. Ernst, *Das heremenutische Problem...*, p. 20.

⁷ Clement Alexandrinul, *Stromate II*, 6, 29.2, trad. românească PSB, vol. 5, p. 129. „Pentru că aceste Testamente, Testamentul Vechi și Testamentul Nou, două după nume și după timp... sunt un singur Testament prin puterea lor; ele sunt dăruite prin Fiul de unicul Dumnezeu”.

⁸ Clement Alexandrinul, *Stromate V*, 10, 61—64, trad. rom., p. 345—347.

⁹ Origen, *Despre principii*, 4, 2, 2, trad. rom. PSB, vol. 8, p. 272.

principii" că Sfânta Scriptură putem desprinde un sens întreit. Trupul Scripturii este reprezentat prin sensul literal, sufletului îi corespunde sensul moral, iar duhului sensul spiritual, căruia Origen îi asociază alegoria. Acestor trei sensuri le corespund cele trei categorii de credincioși: cei simpli, care se opresc la sensul literal, istoric, cei avansați, care ajung la sensul moral, psihic și, în sfârșit, cei desăvârșiți care se ridică până la înălțimile sensului spiritual și care rămâne inaccesibil pentru oamenii simpli. „Așadar, de trei ori trebuie să-ți scrii în suflet cugetările Sfintei Scripturi: în primul rând și omul cel mai simplu trebuie să fie zidit, așa zicând, pe „cartea“ Scripturii — așa numim noi înțelesul cel mai apropiat; în al doilea rând cel care este cu ceva mai progresat să fie și el oarecum educat prin „sufletul“ său, iar în al treilea rând și cel desăvârșit să se asemene cu cei despre care vorbește Apostolul ... adică „legea cea duhovnicească“ despre care știm că are „umbra bunurilor viitoare“¹⁰.

Genul acesta de interpretare a Scripturii corespunde exigențelor impuse de sinagogă, de interpretările gnostice și de asemenea de interpretările filozofiei păgâne, în special, a metodei exegetice antice, orientată după sistemul platonice. Ceea ce s-a reproșat însă sistemului origenist de interpretare a Scripturii a fost accentuarea sensului spiritual, dusă uneori în detrimentul celui literal, alături de subiectivismul de care era ispitit exegetul ce părea condus mai mult de fantezie decât de datele concrete ale textului gramatical. Cu toată condamnarea lui Origen, sistemul său de interpretare a făcut școală în exegeza biblică creștină și a fascinat timp îndelungat pe marii interpreți ai Sfintei Scripturi. Între adepții alegoriei origeniste se numără Eusebiu de Cezareea († 340), Didim Alexandrinul († 397), Chiril Alexandrinul († 444) și după unii Atanasie cel Mare († 379), iar dintre apuseni Ambrozio al Milanului († 379) și Grigorie cel Mare († 604). Influențe ale lui Origen se pot urmări și la Sf. Grigorie de Nyssa († 394), Fer. Ieronim († 420) sau Fer. Augustin († 430).

Școala exegetică din Antiohia, a fost adversara interpretării Scripturii după modelul origenist. Alegoria, practică pe scară largă în mediul iudaic, păgân și creștin în Alexandria, a fost respinsă de adepții școlii antiohiene, care puneau accent pe sensul literal propriu și figurat al textului Sf. Scripturi, alături de care era admis, pentru unele locuri și sensul tipic. Acesta din urmă se baza totdeauna pe sensul literal sau gramatical. Preotul martir *Lucian*, considerat ca întemeietorul școlii antiohiene, și-a început activitatea ca și rivalul său din Alexandria printr-o lucrare de restabilire și revizuire a textului Septuagintei și a textului Noului Testament, pe care a conceput-o ca o lucrare istorico-filologică. În concepția lui *Lucian*, textul biblic este privit critic, urmărind o explicare și o susținere a lui din punct de vedere istoric. După moartea lui *Lucian* (312), școala antiohiană ajunge la deosebită înflorire prin *Diodor din Tars* († 394). Opera exegetică a lui *Diodor* subliniază direcția istorică și filologică din timpul lui *Lucian*, accentuând contextul textului, sensul literal, locurile paralele, contextul istoric și, de asemenea, explicația tipologică pentru anumite locuri din Sfânta Scriptură. Între partizanii școlii antiohiene sunt menționați, de obicei, *Teodor de Mopsuestia* († 428), *Teodoret de Cir* († 458) sau *Sf. Ioan Hrisostom*

¹⁰ Idem, *ibidem*, 4, 2, 4, trad. rom., p. 274—275.

(† 407). Dacă între adepții școlii antiohiene se numără Sf. Ioan Hrisostom¹¹ — mare exeget și predicator răsăritean, care tratează o mulțime din problemele ermeneutice legate de sensul literal al textului biblic și de asemenea de sensul tipic, acolo unde este cazul — trebuie totuși să menționăm că și în cadrul acestei școli s-a ajuns la greșeli regretabile. Ne gândim, bunăoară, la raționalismul practicat de exegeza lui Teodor de Mopsuestia, care refuză cu desăvârșire orice interpretare tipică, spirituală a textului Scripturii, fapt care i-a atras condamnarea din partea Bisericii.

O exegeză apropiată de școala antiohiană, încât pot fi considerați adepți ai acesteia au practicat Sf. Vasile cel Mare († 379), Sf. Ioan Damaschinul († 758) și în parte Sf. Grigorie de Nyssa. Într-o înrudire spirituală cu școala antiohiană poate fi socotit și Sf. Efreim Sirul, reprezentanți al școlii din Edessa, de la care exegeza creștină păstrează interpretări de o rară frumusețe și elevație spirituală.

În ceea ce privește exegeza biblică în Biserica răsăriteană, începând din secolul V, după dispariția marilor interpreți, în circulație au apărut în locul unor comentarii originale, catenele — extrase din operele exegetice renumite — care au asigurat continuitatea interpretării Scripturii, alcătuind adevărate modele în această direcție. În special, lucrările exegetice ale Sf. Ioan Hrisostom au fost mult folosite în catenele alcătuite în Răsărit de către patriarhul Fotie († 891), Oécumeniu (sec. X), Teofilact al Bulgariei († 1107) și Eutimie Zigabenu († 1118).

În Apus, *Tertulian* († 220) fixează câteva principii în legătură cu interpretarea Sfintei Scripturi, pe care le găsim în lucrarea *De praescriptione haereticorum*. În concepția lui, Sfânta Scriptură este proprietatea Bisericii, care o interpretează în conformitate cu Tradiția apostolică, singura normă competentă a interpretării corecte a textului biblic. Norma de credință sau regula fidei avea rolul de a confrunța rezultatele exegezei cu principiile obiective de credință și prin aceasta să ferească exegeza de pericolul subiectivismului. Vincențiu de Lerin († 450) va defini prin formula „*quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*”¹² ceea ce Biserica va considera demn de crezut.

Nu putem schița momentele principale ale exegezel biblice fără să nu amintim pe *Fer. Ieronim* († 420), care și-a legat numele de istoria textului Sfintei Scripturi și de interpretarea lui. El este cel care se ocupă, din dispoziția papei Damasus, cu revizuirea textului latin, pentru care se pregătește prin studiul limbilor ebraică și greacă. Lucrarea de revizuire, cunoscută apoi sub numele de Vulgata, o face între anii 390 și 406. Ieronim are la îndemână textul revizuit de Origen, dar se hotărăște, pentru traducerea Vechiului Testament, să folosească textul ebraic, iar pentru Noul Testament întrebuințează manuscrisele și textele ce erau în circulație în timpul său. *Fer. Ieronim* stă nu numai ca cercetător al textului sacru sub influența și exemplul lui Origen, ci și în ceea ce privește exegeza biblică, marele alexandrin lasă urme asupra ilustrului exeget apusean. După stabilirea precisă a sensului literal, Ieronim trece la căutarea unui sens tropologic, iar pentru unele texte aduce chiar un al treilea sens. Tributar lui Origen din punct de vedere

¹¹ A se vedea în limba română toate problemele legate de Sf. Ioan Hrisostom ca interpret la I. Moisescu, *op. cit.*

¹² Vincențiu de Lerin, *Commonitorium* 11, 1.3.

biblic, Fer. Ieronim se distanțează însă de el în ceea ce privește concepția dogmatică.

Fer. Augustin († 430), în cartea sa intitulată *De doctrina christiana*, oferă un tratat unic de ermeneutică, care s-a născut din dorința de a completa regulile ermeneutice lăsate de donatistul Tychonius în jurul anului 380. Lucrarea reprezintă o sinteză între exegeza științifică și filologică, întocmită după regulile artei ce trăda pe retorul Augustin și simpatia care o manifesta, desigur sub influența Sf. Ambrozie al Milanului, pentru posibilitățile pe care le prezenta o interpretare spirituală, de nuanță alegorică. Conștient probabil de pericolul pe care-l prezintă o interpretare alegorică necontrolată de o autoritate unanim recunoscută, Fer. Augustin își fixează ca principiu de interpretare a Sfintei Scripturi regula de credință, pe care o găsim în Tradiția apostolică, păstrată cu autoritate în Biserică. El consideră că între Scriptură și regula de credință există o armonie desăvârșită, pentru că Sfânta Scriptură nu susține altceva decât învățătura de credință¹³. În acest fel, Fer. Augustin înțelege să împiedice subiectivismul ce s-ar putea naște dintr-o interpretare alegorică arbitrară, scăpată de sub controlul Bisericii. Poziția Fer. Augustin devine poziția Bisericii apusene, principiile lui de interpretare a Sfintei Scripturi dominând exegeza apuseană până în epoca Reformei.

Exegeza biblică în evul mediu a fost dominată de tendința de a atribui Scripturii un sens împătrit. Alături de sensul literal s-a ajuns la susținerea existenței a încă trei sensuri: alegoric, moral și anagogic. Această tendință s-a manifestat destul de timpuriu în interpretarea biblică. Origen vorbea deja de existența a trei sensuri, iar Sf. Ioan Hrisostom era de părere că, pentru unele locuri ale Sfintei Scripturi, putem desprinde un sens împătrit. În evul mediu, învățătura despre cele patru sensuri ale Scripturii a fost sintetizată în următorul distih:

*Littera gesta docet; quid credas allegoria
moralis quid agas, quo tendas anagogia*

Vechea împărțire în sensul literal-istoric și cel spiritual, tipic s-a amplificat prin diversificarea sensului spiritual în diferite întrebuințări: sens dogmatic, moral și eshatologic. Maniera aceasta de a face exegeză biblică consideră că Sfânta Scriptură trebuie să ofere soluții în multiplele probleme pe care viața le pune creștinului. Din această cauză, de la sensul literal, exegetul încerca să se ridice la înțelesul dogmatic, apoi la cel moral și, în sfârșit, la sensul eshatologic. De fapt, la Sf. Ioan Cassian († 430/435) ca și la monahul Nesteros găsim deja cristalizată această împărțire a sensului textului biblic, dar sensul tropologic, anagogic și alegoric nu sunt decât subgenuri ale interpretării spirituale. Se urmărea în felul acesta ca tezaurul biblic să fie explicat și să contribuie prin aceasta la edificarea creștinului din punct de vedere dogmatic, la întărirea lui în învățătura morală, precum și la înălțarea lui spre țelurile ultime, eshatologice¹⁴.

Punctul slab al acestei exegeze îl constituie, ca și la interpretarea alegorică practică de Origen, pericolul mare al subiectivismului. Opi-

¹³ Fer. Augustin, *De doctr. christ.* 3, 10, 15, PL 34, 71.

¹⁴ *Litera învață faptele; alegoria ceea ce este de crezut Morala (sensul moral) ceea ce trebuie să faci și anagogia ceea ce trebuie să nădăjduiești.*

niile în privința celor trei aspecte ale sensului spiritual erau uneori așa de diferite, încât era amenințată însăși unitatea de credință. Pentru prevenirea acestui pericol și evitarea liberului arbitru s-a recurs, de timpuriu, la regula de credință a Bisericii, care constituie un criteriu obiectiv și autoritar pentru exegeza biblică. De fapt, sensul spiritual cu subgenurile lui era considerat mai mult ca o aprofundare a economiei mântuirii și o completare a sensului literal și din acest motiv, după Toma de Aquino, argumentarea teologică nu putea să-și sprijine afirmațiile decât pe sensul literal al Sfintei Scripturi. Interpretarea postpatristică și medievală apuseană, după dispariția marilor interpreți n-a mai cunoscut profunzimile și originalitatea cu care a fost obișnuită la Fericirii Ieronim și Augustin sau la Sf. Grigorie cel Mare († 604). Comentariile apărute în această perioadă au fost orientate scolastic (Petru Lombardul, Albertus Magnus, Toma de Aquino, Petru Abelard, Bonaventura), explicând Scriptura printr-o aprofundare dogmatică a ei sau au imprimat interpretării o orientare mistică (Ruppert de Deutz, Dionisie Chartusianul și mai ales Nicolaus de Lyra † 1340) ce excela prin multiple aplicații ce se puteau aduce textului biblic.

4. Reforma¹⁵ a adus în domeniul biblic o schimbare radicală, interpretarea Scripturii fiind abordată dintr-un punct de vedere nou. Luther († 1546) respinge categoric genul de interpretare patristică și medievală. Ca o reacție față de abuzurile întâmpinate în domeniul interpretării spirituale a Scripturii, el nu acceptă decât sensul literal-istoric al acesteia, singurul după care putem citi și interpreta Scriptura (*unus simplex sensus*). De asemenea, pentru părintele Reformei, Sfânta Scriptură reprezintă unica sursă de cunoaștere a lui Dumnezeu. Prin proclamarea principiului *sola scriptura*, Luther respinge Tradiția ca izvor al credinței. Cu toate acestea, el recunoaște Tradiției apostolice și în special Părinților Apostolici un anume rol în interpretarea Scripturii. Din cercul ermineutic format din Scriptură, Tradiție, Biserică, Luther oferă Scripturii o astfel de supremație, încât celelalte două sunt împinse pe un plan secundar, fără să fie însă total eliminate sau date uitării.

Ca principiu ermineutic, Luther respinge regula fidei și magisteriul Bisericii, considerând că Scriptura este suficient de clară pentru a se putea interpreta prin ea însăși (*perspicuitas sacrae scripturae* — claritatea Scripturii; *scriptura scripturae interperts* sau *Scriptura sacra sui ipsius interpres*). Învățătura despre îndreptare (justificare — *Rechtfertigungslehre*) servește ca principiu de interpretare a Sfintei Scripturi, devenind norma sau ceea ce numim astăzi „*un canon în canon*“.

Calvin († 1564) aprofundează și sistematizează principiile ermineutice lăsate de Luther, pornind de la relația ce se stabilește între promisiune și împlinire. Vechiul Testament este testamentul promisiunii, iar Noul Testament cel al împlinirii promisiunilor. Prin Iisus Hristos este exprimată unitatea celor două Testamente, El fiind nucleul sau centrul Scripturii (*die Mitte der Schrift*). În conformitate cu acest principiu, Calvin a comentat Evanghelia lui Ioan, accentuând faptul că Sfânta Scriptură se citește și se interpretează căutând pe Hristos. Pentru

¹⁵ Pentru această parte a se vedea P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen...*; W. Kern-F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 78—91; G. Ebeling, *Hermeneutik*, în: RGG, ed. III, Vol. III; Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, 1975; de asemenea, bibliografia de la nota 1.

cei doi reformatori, Scriptura este cuvântul lui Dumnezeu, fixat în scris sub inspirație divină.

Biserica Romano-Catolică a protestat prin Conciliul de la Trident (1546) împotriva Reformei și a principiilor ei, hotărând, în ceea ce privește Scriptura, că ea nu poate fi interpretată după bunul plac, împotriva învățării bisericești. Tot cu ocazia conciliului s-a accentuat faptul că Tradiția reprezintă o sursă de credință care nu poate fi neglijată.

În fața hotărârilor tridentine, protestanții au fost puși în situația de a-și apăra pozițiile și mai ales de a le prezenta sistematic în confruntarea cu ermineutica și exegeza tradițională a Bisericii catolice. Reacția protestantă la Conciliul tridentin a provocat în lumea adepților Reformei o școală teologică, formată în jurul anului 1580 și care a devenit apoi cunoscută sub numele de *Ortodoxia protestantă*. Școala accentua și mai mult decât Luther importanța Scripturii și s-a făcut exponenta unei învățături tipic protestante. În cadrul acestei școli, Scriptura și revelația erau identice, Scriptura fiind cuvântul lui Dumnezeu dictat de Duhul Sfânt autorului inspirat, care era utilizat ca un instrument. Susținerea inspirației verbale, mergând până la vocalizarea textului Vechiului Testament, a determinat o reacție în lumea protestantă, provocată nu numai de protestul catolic, ci și de progresul ce-l făceau cercetările istorice și filologice. Când critica textului biblic și istoria acestuia au demonstrat că vocalele textului ebraic sunt opera târzie a masoretilor (secolele VI—X d.H.), teoria inspirației verbale a fost complet și definitiv părăsită.

Interpretarea Sfintei Scripturi era pusă în Ortodoxia protestantă pe seama Duhului Sfânt, care poate comunica direct credinciosului sensul acestuia. Pentru adepții acestui curent, Scriptura avea *autoritate*, pe care o primea din faptul că era cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Ea își era sieși *suficientă* și nu avea nevoie de completarea Tradiției, după cum își era sieși interpretă, prin *claritatea* textului ei, încât nu avea nevoie pentru acest lucru de asistență sau intervenția Bisericii, pentru a-și asigura o interpretare corectă.

Protestantismul ortodox n-a marcat decât începutul unor noi și noi curente, care vor încerca, de pe poziția diferitelor școli filozofice, istorice și lingvistice, să interpreteze textul Sfintei Scripturi. Umanismul, deja înaintea Reformei, prin întoarcerea și redescoperirea antichității, a dus la un impuls deosebit pentru studiul limbilor ebraică și greacă. În urma acestor studii s-au adus corecturi textului Vulgatei lui Ieronim. Erasmus de Rotterdam publică în 1516 textul Noului Testament în greacă și cu o traducere latină. Umaniștii însă au fost preocupați de problema textului biblic și reproducerea lui corectă, fără să încerce o metodă de interpretare a lui. În schimb, mai târziu, la începutul secolului XVII, Socinienii sunt preocupați de interpretarea rațională a textului biblic, neacceptând pentru interpretarea Scripturii decât rațiunea. *Baruch Spinoza* († 1677) desăvârșește procesul început de Socinieni, declarând rațiunea ca principiu critic și de interpretare a Sfintei Scripturi. Pentru filozoful iudeu Spinoza, Scriptura nu este decât o carte omeanească, textul ei fiind considerat ca un text literar oarecare, iar minunile sunt explicate pe cale naturală.

Richard Simon (1638—1712) este considerat astăzi ca părintele metodei istorico-critice de interpretare a Scripturii. În lucrările sale: *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) și *Histoire critique du texte du*

Nouveau Testament (1689), călugărul romano-catolic susține existența unor tradiții orale anterioare fixării în scris a textului biblic și se ridică contra inspirației verbale susținută de ortodoxia protestantă. Richard Simon atrage atenția asupra existenței unor dublete și a unor diferențe de stil ușor de observat în Pentateuh și care nu puteau fi împăcate cu opinia unui autor unic al primelor cinci cărți din Biblie. *Jean Astruc* încerca în secolul XVIII să susțină că Moise pentru compunerea Genezei s-ar fi folosit de mai multe izvoare sau surse principale. Odată pornită în această direcție, critica a avansat terminând prin contestarea din ce în ce mai documentată a lui Moise ca autor al Pentateuhului.

Direcția indicată de R. Simon a fost continuată apoi de către *Johann Salomo Semler* (1725—1791) prin respingerea inspirației verbale, aplicarea criticii profane la textul biblic și considerarea canonului biblic drept fapt istoric. Prin cercetarea istorico-critică a Scripturii, J. S. Semler urmărea eliberarea cercetării Bibliei de sub principiile protestantismului ortodox. Pentru Semler, Vechiul Testament nu era decât o treaptă istorico-religioasă spre Noul Testament, iar în acest domeniu el nu era singur. *Johann Gottfried Eichhorn* († 1827) în *Einleitung ins Alte Testament* salută exegeza istorico-critică drept o posibilitate de a cinsti Vechiul Testament așa cum se cuvine, iar pentru *Hermann Samuel Reimarus* (1694—1768), Vechiul Testament trebuie interpretat din punct de vedere critic. El respinge minunile, considerînd că trupul lui Iisus Hristos a fost furat de ucenici, care au făcut din Iisus un Mesia, un Mântuitor spiritual.

Raționalismul teologic a creat o reacție în secolul XVII concretizată în mișcarea pietistă, care a apărut ca o alternativă ermineutică în exegeza protestantă amenințată de interpretarea raționalistă a Scripturii. Pietismul preia tezele ermineutice ale Ortodoxiei protestante, pe care a încercat să le adapteze la timpurile noi și la cerințele moderne. În secolul al XVIII-lea, interpretarea pietistă a Scripturii a ocupat un loc important și a contribuit la o înflorire a interesului pentru problemele de interpretare biblică. Cu toate acestea, el n-a fost decât un curent sau o tendință trecătoare, care n-a putut oferi o soluție satisfăcătoare la toate problemele ce i le puneau credința și gândirea epocii, iar ermineutica pietistă n-a putut fi considerată ca deschizătoare de drum și nici ca o ermineutică a Bisericii¹⁶. Între reprezentanții pietismului, un loc deosebit ocupă August Hermann Franke, Johann Jakob Rambach și Johann Albrecht Bengel.

Secolul al XVIII-lea s-a caracterizat printr-o cercetare istorică a Bibliei, dar n-a reușit o sinteză între aceasta și interpretarea teologică a Scripturii. Printr-o sinteză ermineutică în această direcție s-au remarcat lucrările ermineutice din secolul următor, care sunt considerate în teologia protestantă ca dătătoare de ton pentru interpretarea modernă a Scripturii. Multe din tezele puse acum vor fi reluate cu diferite variante de către reprezentanții ermineuticii secolului 20. Prima jumătate a secolului 19 este dominată de Friedrich Schleiermacher, D. F. Strauß și F. Ch. Baur.

Friedrich Schleiermacher (1768—1834) s-a născut în Breslau, s-a format ca teolog la Halle, unde și activează ca profesor între 1804 și 1810 și a devenit cunoscut ca profesor de teologie la Berlin, unde rămâne

¹⁶ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen...*, p. 125.

din 1810 până la moarte, în 1834. Schleiermacher încearcă o sinteză între știință, filozofie și certitudinea religioasă, fiind considerat drept întemeietorul ermineuticii ca arta generală de a înțelege. Textele biblice sunt interpretate de Schleiermacher în contextul epocii și al autorului, criteriul inspirației și al canonicității nereprezentând o valoare ermineutică. Prin ermineutica sa, Schleiermacher continuă poziția adoptată de J. S. Semler care proclamă „critica profana” ca și criteriu de interpretare a Scripturii și pregătește prin aceasta principiul ermineutic al metodei istorico-critice, așa cum a fost el practicat, în forma cea mai radicală, de Ernst Troeltsch la sfârșitul secolului 19 și începutul celui de al 20-lea.

David Friedrich Strauß (1808—1874) este influențat de idealismul german și consideră elanul ermineutic al lui Schleiermacher insuficient fondat din punct de vedere științific. În lucrarea sa *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Viața lui Iisus prelucrată critic vol. I în 1835 și vol. II în 1836), Strauß consideră istorisirile evanghelice în legătură cu Iisus drept mituri. Consecința sau reacția Bisericii a fost faptul că D. F. Strauß a trebuit să se retragă în 1839 din funcțiile pe care le-a deținut și până la sfârșitul vieții a activat ca scriitor și teolog liber.

Ferdinand Christian Baur (1792—1860) și-a desfășurat cea mai mare parte a activității sale ca profesor de istoria Bisericii și a dogmelor la Facultatea de teologie evanghelică din Tübingen. Este socotit ca întemeietorul „școlii” din Tübingen care a exercitat o puternică influență în Teologia protestantă. F. Ch. Baur respinge ca subiectivă încercarea lui Schleiermacher de a împăca supranaturalismul cu raționalismul și încearcă, influențat de idealismul hegelian, o nouă înțelegere a istoriei. Pentru prima dată, el aplică în cercetarea Noului Testament și a istoriei creștinismului primar metoda de cercetare istorico-critică, genul acesta de cercetare răspândindu-se apoi și în afara granițelor Germaniei. În aplicarea dialecticii hegeliene, F. Ch. Baur spera să găsească o înțelegere a creștinismului primar. După corifeul școlii de la Tübingen putem distinge în creștinismul primar două tendințe clare: una a creștinilor proveniți dintre iudei, care avea în frunte pe Sf. Apostol Petru și care dorea să păstreze încă dispozițiile Legii mozaice (teza) și cealaltă, a creștinilor convertiți dintre păgâni, având ca șef spiritual pe Sf. Apostol Pavel, care propovăduia mântuirea și îndreptarea prin credință (anti-teza). Împăcarea celor două tendințe (sinteză) o aduce Biserica prin propovăduirea egalității oamenilor în fața lui Dumnezeu și anularea diferenței dintre creștinii proveniți dintre iudei și cei recrutați dintre neamuri. Această metodă, Baur o aplică la exegeza Noului Testament, cărțile acestuia fiind cercetate în funcție de pretensele tendințe fixate de teologul de la Tübingen. În teologia protestantă, F. Ch. Baur este socotit ca unul care a deschis noi drumuri ermineuticii prin descrierea a ceea ce trebuie să fie teologia istorico-critică. Dacă Schleiermacher a atras atenția asupra importanței ermineuticii ca artă de a înțelege un text, F. Ch. Baur a încurajat exegeza în eforturile sale istorico-critice la întâlnirea cu revelația, dar pe care a înțeles-o într-un mod cu totul particular, în afara Tradiției.

Încercările teologilor idealști germani de a forma un sistem de interpretare s-au pierdut în a doua jumătate a secolului al 19-lea, care a fost dominat de lucrări istorice. Exegeza liberală a secolului amintit și-a dedicat eforturile în încercările de reconstituire a vieții lui Iisus,

pentru că, pentru acești teologi, Evangheliile nu mai prezentau suficiență încredere istorică. Ele nu mai constituiau sursele de primă mână, ci reprezentau doar compilații după diferite izvoare, care, după opinia criticii literare (Literarkritik), au stat la îndemână evangheliștilor. Apropiindu-se însă de Iisus doar pe baza criticii biblice, imaginea și chipul istoric al lui Iisus Hristos erau în funcție de concepția istorică a cercetătorului interpret. Obiectivitatea Evangheliilor a fost înlăturată, iar în locul ei a apărut subiectivismul cercetătorului interesat să stabilească chipul unui Iisus istoric.

Scoala istorico-religioasă de la începutul secolului 20, prin studiul comparat al religiilor a ajuns la convingerea că între Noul Testament și religiile antichității există numeroase asemănări. Pentru mulți dintre reprezentanții acestei școli, creștinismul se reducea la un sincretism rezultat din religiile orientale, elenism și elemente ale religiei iudaice. Între direcțiile acestei școli s-au remarcat curente reprezentate de *Hermann Gunkel* (1862—1932), cel al criticii radical istorice în frunte cu *Franz Overbeck* (1837—1905), liberalismul lui *Adolf Harnack* (1851—1930) sau teologia istorico-religioasă a lui *Ernst Troeltsch* (1865—1923). Ultimul era un reprezentant de seamă al istorismului și al școlii istorico-religioase, considerând gândirea istorico-critică drept unica cugtare științifică și cere, în consecință, adaptarea teologiei la principiile acestui sistem de cugetare. E. Troeltsch critică supranaturalismul și respinge cu tărie orice noțiune de autoritate supraistorică, fidelă sistemului teologic de gândire, folosind ca principii de cugetare în analiza metodei istorico-critice critica, analogia și corelația¹⁷.

Tendința de împăcare sau mijlocire între metoda istorică de cercetare și evaluarea teologică a Scripturii ia sfârșit în teologia dialectică, introdusă după primul război mondial. Aceasta din urmă, reprezentată prin *Karl Barth* (1885—1968) și *Rudolf Bultmann* (1884—1976), consideră că creștinismul este amenințat prin metoda istorică de cercetare, iar revelația dumnezeiască pierde din obiectivitatea ei prin aplicarea metodei amintite. Deși, dreptul cercetării istorice nu este contestat, el este totuși relativizat, important fiind pentru interpretarea textului biblic, valoarea lui teologică. Karl Barth a influențat ermineutica și gândirea protestantă din prima jumătate a secolului nostru, iar în lucrarea sa *Der Römerbrief* (1919), el rupe cu perioada liberală a tinereții, se distanțează de Schleiermacher pentru a se apropia de existențialistul Soren Kierkegaard. Barth așează în centrul preocupărilor sale teologice și a experiențelor religioase cuvântul lui Dumnezeu, teologia sa devenind o „teologie a cuvântului”. Revelația lui Dumnezeu nu poate fi confundată cu religia, prima avându-și originea în exclusivitate la Dumnezeu.

Sfânta Scriptură este în concepția barthiană mărturia revelației și trebuie interpretată ca atare doar de credinciosul angajat. Concepția lui ermineutică are la bază principiul cunoscut al teologiei protestante cu privire la suficiența Scripturii, prin acest lucru Barth încercând să ofere prioritate textului biblic care conține realități divine. Pentru a împiedica subiectivismul interpretului, K. Barth cere supunerea acestuia față de Biblie, care este egală cu supunerea față de Hristos și Apostolii Săi, față de cuvântul lui Dumnezeu care ne vorbește prin intermediul textului biblic.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 153.

O mare vâlvă în interpretarea contemporană a Sfintei Scripturi a făcut teologia lui *Rudolf Bultmann*, care are la bază teologia dialectică, filozofia existențialistă a lui *Martin Heidegger* și metoda de cercetare a istoriei formelor (*Formgeschichte*). Pentru teologul de la Marburg, Sfânta Scriptură se prezintă omului modern într-un limbaj mitologic, care este astăzi neînțeles. Miturile și simbolurile biblice trebuie interpretate în lumina înțelegerii „omului modern”, care devine „normă” a interpretării biblice. În conformitate cu această concepție, Scriptura trebuie demitologizată, iar prin demitologizare (*Entmythologisierung*), R. Bultmann înțelege exegeza Noului Testament, care încearcă să descopere înțelesul sau semnificația mai adâncă a reprezentărilor mitologice. Bultmann nu cere înlăturarea miturilor și simbolurilor din Sfânta Scriptură, ci explicarea lor, dezvăluirea sensului adânc, care era ascuns de limbajul mitic. În această demitologizare, R. Bultmann s-a servit de filozofia existențialistă, dând o interpretare existențială Noului Testament. Prin introducerea acestei filozofii în exegeza biblică, Bultmann sublinia importanța kerygmei, care era eliberată de mit și limbajul mitic. În acest fel, Bultmann îmbrățișează postulatele criticii radicale, după care există o separare categorică între Iisus al istoriei și Iisus al kerygmei. Ultimul este o creație a Bisericii, care n-a manifestat, după teologul de la Marburg, interes pentru Iisus al istoriei. În fața învierii lui Iisus, care este piatra fundamentală a mărturisirii și credinței noastre creștine (1 Cor. 15, 14), Bultmann șovăie și refuză obiectivitatea ei ca eveniment istoric, afirmând că învierea este credința în cuvântul predicat ca și cuvânt al lui Dumnezeu. Învierea este privită de Bultmann prin prisma morții lui Iisus pe cruce, care trebuie interpretată ca judecată eliberatoare a lui Dumnezeu asupra lumii, prin care moartea a fost învinsă. În această perspectivă, Iisus n-a rămas în moarte, ci a înviat. Și în această direcție, omul modern și puterea lui de pătrundere și înțelegere devine normă de interpretare în concepția bultmanniană.

O altă teză a ermeneuticii lui R. Bultmann este cea a preînțelegerii (*Vorverständnis*), pe care o dezvoltă în lucrarea *Das Problem der Hermeneutik*, publicată în 1950 și care continuă concepția științifică practică de Schleiermacher și W. Dilthey. Interpretarea Sfintei Scripturi devine un fapt existențial, pentru că ea nu poate fi înțeleasă decât de cel ce se angajează cu toată convingerea în trăirea ei. În interpretarea Scripturii, Bultmann presupune însă o anumită preînțelegere a lucrurilor, adică o înțelegere prealabilă, pe care interpretul trebuie să o aibă. Pentru ca credinciosul să poată pătrunde limbajul mitologic, în care i se prezintă astăzi mesajul divin al Noului Testament, acesta trebuie să aibă o idee prealabilă asupra conținutului prezentat prin acest limbaj.

Principiile ermeneutice elaborate de Bultmann au provocat, după cum este ușor de înțeles, critici și discuții aprinse în rândurile teologilor protestanți, dintre care mulți n-au putut fi de acord cu el. Afirmatia că Iisus al istoriei nu este decât un rabbi sau un profet, el însuși așteptă venirea Fiului Omului, s-a abătut enorm de mult de la Iisus prezentat în Sfintele Evanghelii. Tot așa de scandaloasă a rămas importanța simbolică pe care R. Bultmann o dă învierii și arățărilor lui Iisus și „în aceste condiții este extrem de greu să găsim o adevărată *legitimare biblică pentru radicala înțelegere a cuvântului lui Dumnezeu*”¹⁸. Lipsit de

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 188.

un fundament biblic, pe care l-a înlocuit cu „dogme” proprii, sistemul bultmannian pare astăzi din ce în ce mai irealizabil. Nici unul dintre elevii lui mari, consideră Peter Stuhlmacher¹⁹ n-a reușit să elibereze cuvântul lui Dumnezeu de pretensele legături ale diferitelor concepții cosmologice, iar majoritatea lor, sub conducerea lui E. Käsemann și G. Bornkamm au căutat noi drumuri de interpretare biblică. De fapt, atât K. Barth cât și R. Bultmann nu fac decât să revină la teze protestante mai vechi, pe care le dezvoltă dintr-un punct nou de vedere și adeseori într-o terminologie nouă, dar care nu schimbă prea mult vechea atitudine față de revelația Sfintei Scripturi.

Respingerea ermineuticii bultmanniene a dus la formarea unei „noi ermineutici”, dezvoltarea pe tărâm teolog de F. Fuchs și G. Ebeling, iar pe tărâm filozofic de H. G. Gadamer. Noua ermineutică este preocupată de problema limbii, de înțelegerea teologică și filologică a textului. Pentru E. Fuchs, textul biblic are o anumită independență, iar cu ajutorul analizei istorice ajunge la originea textului însuși, la ceea ce el numește întoarcerea la „situația ermineutică”. Cu Gerhard Ebeling, problema Tradiției pentru ermineutica teologică primește o importanță deosebită, care-l deosebește de Bultmann. Pentru Ebeling, interpretarea textului biblic este hotărâtă nu numai de exeget, ci și de istoria Bisericii și a creștinismului, iar prin istoria Bisericii el înțelege istoria exegezei Sfintei Scripturi. Ca metodă de interpretare, Ebeling adoptă metoda istorico-critică, cu ajutorul căreia interpretează cuvântul lui Dumnezeu descoperit sub forma cuvântului omenesc, iar centrul interpretării Scripturii este Iisus Hristos.

O îndepărtare de Bultmann și ermineutica lui manifestă Ernst Käsemann încă din 1953. Pentru Käsemann, kerigma proclamă pe Iisus ca și Hristos și acest lucru nu este un eveniment postpascal, ci își are temeiul în evenimentele și faptele petrecute înainte de înviere.

Argumentarea unei astfel de poziții nu era deloc dificilă, ea era susținută de teologia prereformatorică și era în secolul nostru dovedită de noile cercetări biblice. Pentru Günther Bornkamm, prezența limbajului mitic nu este deranjată, pentru că scopul Evangheliei nu este să ne prezinte cosmologică, ci să ne expună o situație existențială, în fața căreia trebuie să luăm o decizie.

Interesantă și în același timp importantă pentru Ermineutica biblică ne apare observația lui Paul Ricoeur, care atrage atenția că misiunea interpretului nu este de a înțelege autorul, cu referire la un text dat, mai bine decât s-a înțeles el însuși, cum considera Schleiermacher, ci supunerea sau subordonarea lui față de text și străduința de a înțelege ceea ce el dorea să ne transmită. Cu alte cuvinte, interpretul nu se situează deasupra autorului, ci se străduiește să ajungă la cunoașterea gândului exprimat de autor.

Peter Stuhlmacher (*Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979) refuzând exegeza bultmanniană, pledează pentru practicarea unei ermineutici de *înțelegere cu texte biblice*. (*eine Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten*, p. 206). Acest tip de ermineutică implică faptul că Scriptura trebuie considerată ca și cartea de învățătură și de viață a Bisericii. Pentru inter-

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 188.

pretarea biblică. P. Stuhlmacher se servește de metoda istorico-critică într-o manieră critică, fără să piardă însă din vedere scopul pe care-l are exegeza biblică și de asemenea, situația în care ne găsim ca interpreți ai Scripturii. Demn de subliniat este faptul că pentru autorul acestui tip de interpretare, „*Biblia este mai mult decât o colecție de izvoare istorice; ea este canonul pe care Biserica și l-a dat din ascultare față de Evanghelie și în care ea distinge până astăzi vocea lui Dumnezeu și a Hristosului său*” (p. 206).

Dat fiind faptul că Scriptura a luat naștere în situații istorice precise, ea va trebui analizată ținând cont de caracterul ei istoric. Pentru acest lucru se folosește de metoda istorico-critică, devenită indispensabilă exegezei moderne și ale cărei rezultate, cu rezervele cuvenite, sunt astăzi apreciate în Bisericile Reforme, în cea Romano-Catolică și în parte și în Biserica Ortodoxă. Exegeza biblică în înțelegerea lui P. Stuhlmacher trebuie făcută nu numai ca o preocupare pentru analiza și expunerea istorică, ci ca o îndrumare fondată și interesată pentru o responsabilitate creștină a vieții, în conformitate cu mărturia lui Iisus Hristos din Sfânta Scriptură. Ermineutica „*înțelegerii*” textelor biblice se doarește o continuare în sensul unei înscriseri în tradiția tuturor celor ce au păstrat fidelitatea unei relații cu autorii biblici.

După cum s-a putut observa cu destul de multă ușurință, nu se poate vorbi de o ermineutică protestantă, ci de ermineutici care resping regulile de interpretare obiective, conducându-se după principii ermineutice subiective, proprii interpretului și care n-au altă autoritate decât cea de care se bucură autorul însuși. Adeseori, ermineutica intră într-o criză, care exprimă neliștea și problemele timpului, având de a face, în cazul acesta, cu mișcări și curențe ermineutice trecătoare. În această orientare, de a actualiza interpretarea la problemele și interesele zilei, întâlnim astăzi o ermineutică cu preocupări politice (J. Moltmann pledează pentru o ermineutică politică a eliberării — *eine politische Hermeneutik der Befreiung* —) alături de tendințe noi pietiste sau de cea a unei interpretări feministe, a interpretării psihologice a textelor biblice și a atâtor alte tendințe pe cale de dispariție sau pe punctul de a intra în preocupările teologice mai largi.

5. Biserica Romano-Catolică²⁰ a avut nevoie de treizeci de ani de la apariția Reformei până s-a hotărât să ia atitudine într-un conciliu împotriva mișcării protestante ce zguduise din temelii Biserica apuseană. Ezitarea se datora unor rațiuni politice, dar și îngrijorării ca sinodului să nu-și impună punctul de vedere împotriva papei, ca unul ce

²⁰ A se vedea pentru această parte: H. Fries, *Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit*, în *Schriftauslegung dient dem Glauben* hrsg. von H. Kahlefeld, Frankfurt 1979, p. 56—90; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959—1964; B. N. Wambacq, *Commission Biblique Pontificale, Instruction du 21 avril 1964 sur la vérité historique des Evangiles*, în *Nouvelle Revue Théologique* Nr. 6/1964, p. 634—643; *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“* în K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des zweiten Vatikanums*, Freiburg-Basel-Wien 1972, p. 361—382; W. Kern — F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 92—96; F. Mußner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, în: HDG I, 3c2 (Handbuch der Dogmengeschichte), Freiburg 1970; J. Gnilka, *Die biblische Exegese im Licht des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)*, în *Münchener Theologische Zeitschrift*, Heft 1/2, 1985, p. 5—19; *Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris 1993.

era mai mic decât conciliul. În sfârșit, după atâtea ezitări, provenite din diferite calcule și sub presiunea împăratului și a situației, papa se hotărăște pentru Conciliul de la Trient (1545—1563), care avea să reorganizeze și să revitalizeze Biserica romană de pe urma atacurilor ce le-a primit prin Reforma lui Luther și Calvin. Între hotărârile luate aici contra Reformei au fost unele care privesc tema noastră, adică a interpretării cuvântului biblic. În privința Vulgatei și a interpretării Sfintei Scripturi, Conciliul a hotărât, printre altele, următoarele:

„Mai departe (apoi), el (conciliul) hotărăște, pentru a ține în frâu spiritele ușurative (superficiale): Nimeni să nu îndrăznească, în problemele de credință și morală, care aparțin edificării învățaturii creștine, să întoarcă, prin încrederea în propria inteligență Sfânta Scriptură după propria părere, contra sensului pe care Sfânta Biserică Mamă îl ținea și îl ține — ei îi aparține judecata asupra adevăratului sens și explicația Sfintei Scripturi — sau, de asemenea, să interpreteze Sfânta Scriptură contra concepției unanime a Părinților, chiar dacă o astfel de exegeză n-ar fi făcută pentru publicare“ (DS 1507=NR 93)²¹.

Analizând cu atenție hotărârile Conciliului tridentin observăm căteva principii ermineutice, care urmăresc stoparea atacurilor reformatorilor, dar și înlăturarea propriilor abuzuri ce au dus la ivirea Reformei. Conciliul hotărăște în acest sens că interpretarea Scripturii în Biserică trebuie să se rezume la anunțarea mesajului transmis de conținutul Scripturii, evitându-se astfel „zelul“ unor predicatori, care treceau în contul textului sacru evenimente sau minuni pe care acesta nu le conținea.

De asemenea, Tridentinum hotărăște ca interpretarea Sfintei Scripturi să rămână la sensul oferit de Biserică, ca una căreia îi aparține judecata asupra sensului textului biblic. Textul atât de clar al Conciliului conține însă, după părerea unor teologi catolici, unele locuri mai puțin precise și care se referă la noțiunea de Biserică. Această noțiune n-a fost dezbătută la Trient de teama ca să nu se ajungă, ca în cazul Conciliului de la Constanța, la discuții neplăcute privind raportul dintre papă și conciliu. Interpreții actelor Conciliului au văzut însă ca principiu călăuzitor în interpretarea Scripturii „întreaga Tradiție teologică recunoscută în Biserică“ și nu numai declarațiile magisteriului.

Interpretarea Scripturii nu se poate face împotriva sensului susținut de Biserică și de părerea unanimă a Părinților. Controlul în această direcție revine funcției învățătoarești a Bisericii, magisteriului, care se interesa, în deosebi, de concordanța exegezei cu problemele de credință și morală ale Bisericii. Magisteriul Bisericii preia astfel răspunderea și controlul interpretării textului biblic; principiile tridentine de ermineutică, ghidând interpretarea romano-catolică a Scripturii ca ermineutică a Bisericii, până la Conciliul Vatican I (1869—1870).

Vatican I constituie punctul culminant al puterii magisteriului Bisericii, întruchipat în infailibilitatea papei. Conciliul, în privința inter-

²¹ W. Kern, F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 92.

²² H. Kümmeringer, *Es ist die Sache der Kirche, „iudicare de vero sensu et interpretatione scripturam sacram“*, în *Theologische Quartalschrift* 149 (1969), p. 286 la W. Kern, F. J. Niemann, *op. cit.*, p. 93.

pretării Scripturii, adoptă hotărârile Conciliul tridentin, pe care le modifică însă în funcție de noua dogmă, care declară pe papa ca învățător. lipsit de greșală în problemele de învățătură și morală. Dacă Tridentinum accentuează rolul Tradiției ca normă de interpretare a Scripturii, atunci trebuie să recunoaștem că Vaticanum I reliefează funcția învățătoare a magisteriului Bisericii și mai ales cea a episcopului Romei. După acest conciliu, interpretarea Scripturii trebuie să țină cont și să se conformeze interpretărilor date de magisteriul Bisericii devenit atotputernic. Nu Tradiția este consultată, ci magisterul este cel care dă tonul exegezei biblice, fie printr-o interpretare directă a unui loc biblic, fie prin proclamarea unei dogme care se întemeiază pe un anumit text biblic.

Într-adevăr, îngrațiți în acest fel de funcția magisteriului, exegeților nu le rămâne de cercetat, după cum spunea Th. Granderath în 1892, decât să precizeze natura plantei care a oferit umbra profetului Iona, sau după cum afirmă un teolog contemporan, referindu-se la timpul studenției sale, exegeții ar fi putut discuta timpul când au apărut magii în Betlehem²³. Constrângerea libertății de interpretare în fața autorității s-a văzut practic în decretarea unor dogme ce au la bază o interpretare forțată a unor locuri biblice (primatul papal, susținerea infailibilității episcopului Romei) la care s-ar putea adăuga, de la începutul secolului nostru, autoritatea Comisiei biblice pontificale ce decidea în probleme de exegeză (de exemplu: istoricitatea Evangheliei a patra, problema autorului Epistolei către Evrei, a Epistolelor pastorale sau în problema sinoptică).

Timpul dintre cele două Concilii ce s-au ținut în Vatican este marcat, în domeniul ermineutic, de apariția unor Enciclici biblice ce au încercat să învioreze cercetarea și interpretarea textului sacru. Leon al XIII-lea, în Enciclica *Providentissimus Deus* din 18 noiembrie 1893, se ocupă de studiul și interpretarea Scripturii. Enciclica apără punctul de vedere creștin contra raționalismului, îndeamnă pe exegeți la studiul contextului și al locurilor paralele, accentuând faptul că Scriptura conține anumite „mistere” ce nu pot fi pătrunse doar prin intermediul regulilor ermineutice. Pentru înțelegerea acestora, învățătura Bisericii este un adevărat îndreptar. În aceeași enciclică este subliniată problema Bibliei și a științelor naturii, accentuându-se faptul că Duhul Sfânt, care a inspirat pe autorii Scripturii, n-a urmărit să ne transmită prin intermediul lor lecții cu privire la lucruri din natură și a căror cunoștință este, ca atare, neimportantă pentru mântuire. Din acest motiv unanimitatea noastră cu consensul Părinților nu este necesară, Părinții împărtășind în această privință opinia timpului lor, care putea fi eronată. Enciclica subliniază, de asemenea, lipsa de greșală, inerența Sfintei Scripturi.

Elanul adus în domeniul biblic de *Providentissimus Deus* a fost curând înăbușit de perioada papei Pius al X-lea, prin care pătrunde „în ceea ce privește ermineutica o sterilitate desăvârșită”²⁴. În comparație cu enciclica lui Leon XIII, enciclica *Spiritus Paraclitis* a lui Benedict al XV-lea din 1920, reprezintă un pas înapoi. Locul acordat de *Providentissimus Deus* criticii istorice este din nou limitat, iar existența ge-

²³ W. Kern, F. J. Niemann, op. cit., p. 94—95.

²⁴ F. Mußner, *Geschichte der Hermeneutik*, p. 25.

nurilor literare din Sfânta Scriptură este respinsă ca nefiind compatibilă cu adevărul cuvintelor dumnezeiești.

Un adevărat progres în domeniul cercetării biblice este adus de enciclica *Divino afflante Spiritu* a lui Pius al XII-lea, din 30 septembrie 1943, considerată astăzi ca „deschiderea unei noi ere în cercetarea biblică catolică”²⁵. Enciclica recomandă studiul atent al limbilor Sfintei Scripturi și întoarcerea exegeților la textul original, pentru a putea pătrunde cât mai aproape gândul autorilor. Pentru acest lucru se recomandă studierea tuturor disciplinelor științifice (filologie, arheologie, istorie) care ar putea să aducă pe interpret la înțelegerea textului biblic. Exegeții erau încurajați în studierea timpului în care a trăit autorul, a situației în care și-a desfășurat activitatea, precum și a izvoarelor orale și scrise pe care le-a putut consulta și a formelor de vorbire pe care le-a utilizat. În cercetarea textului, interpretul trebuie să stabilească. Textul original și sensul literal al acestuia, iar în privința sensului spiritual trebuie să manifeste o grijă deosebită.

Divino afflante Spiritu a aprobat și încurajat cercetarea modernă în domeniul Scripturii. Exegeza este îndrumată să facă uz de metoda istorico-critică, de critica literară și critica formelor în cercetarea genurilor literare, ceea ce reprezintă, într-adevăr, un adevărat progres față de situația anterioară. Pornită pe acest drum, exegeza catolică are o primă aplicare practică în scrisoarea secretarului Comisiei biblice pontificale J. M. Voste, adresată cardinalului E. C. Suhard, arhiepiscopul de Paris, în 16 ianuarie 1948. Scrisoarea este aprobată de Pius XII și ea conține unele explicări ale enciclicii, referitoare la Pentateuh și sursele istorice ale primelor unsprezece capitole din Geneză. Exegeții catolici sunt invitați, pe baza studiului genurilor literare din Pentateuh, să explice mai bine „adevărata natură a anumitor rapoarte din primele capitole ale Genezei”²⁶.

La scurt timp însă, enciclica *Humani generis*, din 12 august 1950, atrage atenția unor cercetători prinși de vântul libertății că Sfânta Scriptură trebuie „interpretată în spiritul Bisericii” și deplorat „o oarecare manieră mult prea liberă de a interpreta cărțile istorice ale Vechiului Testament”²⁷. Începutul era făcut însă și libertatea oferită studiului biblic nu mai putea fi îngăduită cu ușurință, așa că avertismentul din *Humani generis* n-a împiedicat cu nimic cercetarea modernă a Scripturii. Noul val, care dorea să se descătușeze de legăturile seculare, a produs tulburare și îngrijorare în rândurile conservatorilor, care s-au întrebat în revista *Civiltà cattolica*: Încotro merge exegeza catolică?²⁸ Curentul înnoitor era însă prea puternic, încât Sfântul Oficiu se vede obligat în 1961, printr-un *Monitum* referitor la istoricitatea Scripturii, să potolească pornirile prea avântate ale unor teologi și exegeți care, prin abuzul lor, amenințau „adevărul autentic istoric și obiectiv al Sfintei Scripturi... chiar al cuvintelor și faptelor lui Iisus Hristos”. Aceste abuzuri își au originea în majoritatea cazurilor într-o aplicare arbitrară a metodelor folosite cu predilecție de „istoria formelor”.

²⁵ H. Haag, Art. „*Divino afflante Spiritu*” în *Bibbellexikon*, p. 340.

²⁶ F. Mußner, art. cit., p. 26—27.

²⁷ Commission Biblique Pontificale, *Instruction*..., p. 641.

²⁸ *Dove va l'essegesi cattolica?* în *Civiltà Cattolica* 111 n. 2645, 3 sept. 1960, p. 449—460, apud Commission Biblique Pontificale, *Introduction*..., p. 641.

Comisia biblică pontificală publică în 21 aprilie 1964 prin *Instructio de historica evangeliorum veritate* (Instrucțiunea despre adevărul istoric al evangheliilor) o nouă hotărâre cu privire la interpretarea Sfintei Scripturi ce se dorește în umbra și spiritul lui Divino afflante Spiritu. În *Instructio* se cere „respectarea regulilor ermeneutice catolice”, fapt ce ne aduce aminte de dispozițiile lui Pius al XII-lea și, în același timp, se recomandă interpretului biblic folosirea cu grijă a materialului ajutător oferit de metoda istorică. Noul în această Instrucțiune îl constituie amintirea pentru prima dată într-o dispoziție a înaltului for roman a metodei istoriei formelor „de care el (exegetul n.n.) se poate servi într-o manieră justă pentru a primi o înțelegere mai completă a Evangheliilor”. Cu toate acestea, interpretul este făcut atent să fie circumspect în ceea ce privește metoda, care are „adeseori principii false”. În noua Instrucțiune, interpretul a primit o responsabilitate: „Dacă exegetul nu dă ascultare la tot ceea ce privește originea și compoziția Evangheliilor, dacă nu utilizează cum trebuie toate datele juste pe care le oferă cercetările recente, el nu-și îndeplinește rolul său, care este cel de a descoperi ceea ce autorii sfinți au dorit să exprime și ceea ce ei spun în fond”.

Instrucțiunea nu numai că amintește și recomandă metoda istoriei formelor, ci dă îndrumări cu privire la faza de transmitere a învățăturii lui Iisus, de care interpretul Scripturii trebuie să țină cont. Cele trei faze de transmitere sunt următoarele:

1. Predica lui Iisus, prin care *Instructio* se referă la Iisus al istoriei și la primii martori ai învățăturii.

2. Cea de a doua fază o reprezintă predica apostolică și fixarea ei în diferite forme de exprimare: cateheză, narațiune, mărturisiri, imne, doxologii sau rugăciuni. Predica apostolică s-a transmis mai întâi pe cale orală, dar apoi, ea a luat, după mărturisirea Sf. Evanghelist Luca (1, 1) și forme scrise.

3. În sfârșit, cea de a treia fază o reprezintă autorii Evangheliilor, care au consemnat în scris cele patru Evanghelii, urmând fiecare scopul ce și l-a propus.

Prin natura declarațiilor făcute, *Instructio*, alături de *Divino afflante Spiritu* este deschizătoare de drum în ermeneutica Bisericii Romano-Catolice, ambele pregătind hotărârile Conciliului Vatican II din același domeniu biblic.

Conciliul Vatican II (1962—1965) și-a prins hotărârile sale cu privire la Revelație și interpretarea Scripturii în *Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum”*, aprobată în 18 noiembrie 1965. Formulările exprimate aici sunt importante pentru că poartă autoritatea Conciliului deși *Dei Verbum* nu aduce, după cum recunoaște Franz Mußner, „nimic altceva decât ceea ce a fost spus în *Divino afflante Spiritu*” și în *Instructia* despre adevărul istoric al Evangheliilor²⁹. Dar, cu toate acestea, *Constitutia Dei Verbum* a stârnit mult interes în rândurile teologilor pentru că ea a recunoscut necesitatea metodei istoriei formelor în cercetarea Evangheliilor și prin aceasta s-a introdus oficial recunoașterea libertății exegetului de a face uz de metodele moderne de cercetare a textului biblic.

²⁹ F. Mußner, *art. cit.*, p. 28.

În capitolul III, referitor la inspirație și interpretarea Scripturii, apare un element nou față de vechile hotărâri. Textul Constituției înlocuiește lipsa de greșală (*inerrantia*) a Sfintei Scripturi cu afirmația că ea învață adevărul (*veritas*) pe care Dumnezeu, pentru mântuirea noastră, ni l-a oferit în Sfânta Scriptură (III, 11). Scriptura nu este lipsită de greșeli omenesti, prin aceasta înțelegând faptul ce ar putea surveni prin scoaterea unor propoziții din contextul lor firesc și de a le citi în afara genurilor literare cărora aparțin, dar, aceste „greșeli” nu stau în legătură cu adevărul mântuirii noastre. În continuare, *Dei Verbum* cuprinde probleme pe care le-a dezbătut *Divino afflante Spiritu* și *Instructio* din 21 aprilie 1964 și care sunt, în fond, probleme ale ermeneuticii moderne: interpretarea existențială indicată prin maniera în care ni se adresează Scriptura, problema limbii, a importanței experienței în procesul ermeneutic, a raportului dintre istoricitate și adevărul biblic, a cercului ermeneutic Scriptură, Tradiție și magisteriul Bisericii, a înțelegerii etc. Conciliul a acceptat prioritatea studiilor biblice și a căutat o deschidere pentru un dialog ermeneutic în special cu teologia protestantă. Accentul Conciliului că Scriptura nu este supusă Bisericii, ci aceasta din urmă o slujește, n-a liniștit pe unii dintre teologii protestanți, care consideră în continuare că în Biserica Romano-Catolică rolul Bisericii învățătoare în cercul ermeneutic Scriptură, Tradiție și Biserică rămâne încă prioritar³⁰. În fond, *Dei Verbum* (n. 12) accentuează faptul că maniera de a interpreta Scriptura este supusă Bisericii. „Tot ceea ce privește maniera de a interpreta Scriptura este, în cele din urmă, supus judecății Bisericii, care exersează ministerul și mandatul divin primit de a păstra cuvântul lui Dumnezeu și de a-l interpreta” (n. 12). Rolul exegeților este însă încurajat pentru că lor le aparțin eforturile „de a pătrunde și expune în mod profund sensul Sfintei Scripturi, pentru că prin studiile lor, într-o oarecare măsură pregătitoare, se maturizează judecata Bisericii” (n. 12).

Hotărârile Conciliului din Constituția dogmatică *Dei Verbum* au însemnat un stimulent pentru studiul ermeneutic în Biserica Romano-Catolică și, de asemenea, deschiderea unui dialog ermeneutic, care nu poate decât să servească, cu adevărat, la dezvoltarea studiilor referitoare la interpretarea și înțelegerea Scripturii.

Comisia biblică pontificală, formată din specialiști cu o responsabilitate științifică și bisericească remarcabilă, la împlinirea a o sută de ani de la apariția enciclicii lui Leon al XIII-lea, *Providentissimus Deus* (18 noiembrie 1893) și a cincizeci de ani de la enciclica *Divino afflante Spiritu* a lui Pius al XII-lea (30 septembrie 1943) a oferit Sf. Părinte, la 23 aprilie 1993, rezultatul muncii ei, concretizat în documentul: *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*³¹. Documentul și-a fixat drept scop să se pronunțe asupra diverselor aspecte referitoare la interpretarea Sfintei Scripturi. Evoluția pe care interpretarea biblică a primit-o în ultimul timp obligă Biserica la o luare de poziție, pe care ea o face, de data aceasta, prin girul ce-l oferă unui document emanat din efor-

³⁰ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen...*, p. 52.

³¹ Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale. Préface du Cardinal J. Ratzinger, Paris 1993. Este deci vorba de un text al Comisiei Biblice Pontificale și nu de o enciclică, așa cum ne-am obișnuit, în ultimul timp, la aniversarea unor texte emaneate de la suveranii pontifi din Vatican.

turile unor specialiști ce se știu sprijiniți de încrederea ce le-o acordă magisteriul Bisericii³².

Primul capitol al documentului este consacrat metodelor de cercetare, între care, pe prim plan, se găsește analiza metodei istorico-critice, căreia i se acordă o atenție deosebită. Se accentuează faptul că după *Divino afflante Spiritu* „cercetarea sensului literal al Scripturii reprezintă o datorie esențială a exegetului și, pentru a împlini această sarcină, este necesar de a determina genul literar al textelor, ceea ce se face cu ajutorul metodei istorico-critice” (p. 33). Ca limită a metodei este amintit faptul că ea „se restrânge la cercetarea sensului biblic în împrejurările istorice ale apariției lui și nu se interesează de alte posibilități ale sensului care s-au manifestat în cursul epocilor posterioare revelației biblice și în ale istoriei Bisericii”. Cu toate aceste limite însă „metoda a contribuit la apariția de lucrări de exegeză și de teologie biblică de o mare valoare” (p. 33).

Dintre noile metode, documentul se ocupă de analizele literare (retorică, narativă, semiotică), expunând avantajele pe care le reprezintă, dar și inconvenientele de care dau dovadă. Una din limitele acestor metode literare o constituie faptul că ele prezintă textul biblic sau cărțile Sfintei Scripturi în mod izolat, neinteresându-se de raportul dintre ele (p. 43). Din acest punct de vedere, metodele amintite rămân insuficiente în cercetarea textului biblic, încât trebuie completate cu alte metode. Ca reacție la aceste metode au apărut interpretări care privesc Biblia în ansamblul ei, punând accentul pe sensul Scripturii bazat pe Tradiție (apropierea „canonică”, reîntoarcerea la tradițiile iudaice de interpretare sau prin apropierea efectelor textului). Interpretarea „canonică”, bunăoară, care s-a dezvoltat în Statele Unite, încearcă o înțelegere teologică, pornind de la cadrul general al credinței reflectat în Sfânta Scriptură în ansamblul ei. Este vorba de interpretarea unei cărți sau a unui text biblic în lumina întregului canon al Scripturii. „O carte nu devine biblică decât în lumina întregului canon” (p. 44).

Sfânta Scriptură a luat naștere în viața unor grupuri de oameni și și-a făcut drum prin intermediul condițiilor psihologice a diverselor persoane, iar științele umane — sociologia, antropologia și psihologia — pot contribui la înțelegerea unor aspecte ale textului biblic. În cadrul acestor științe se poate vorbi de accesul la textul biblic printr-o înțelegere sociologică, prin intermediul antropologiei culturale, a lecturilor ce țin cont de cercetările psihologice și psihanalitice sau a altor discipline științifice care pot mijloci o cunoaștere mai bună a textului biblic.

Dintre interpretările contextuale sunt analizate lectura liberaționistă, care se bazează pe teologia eliberării și împrejurările economice, sociale și politice din țările Americii latine. Această lectură n-are o metodă specială, ci ea practică lectura liberă, pornind de la puncte de vedere socio-culturale și politice proprii, în funcție de necesitățile poporului, care caută hrană spirituală în Scriptură.

Tot ca și interpretare contextuală este privită și ermeneutica biblică feministă, care a luat naștere la sfârșitul secolului trecut în Statele Unite, într-un context socio-cultural de luptă pentru drepturile femeii. Ermeneutica feministă n-are o metodă nouă de interpretare, ci ea se servește de metodele obișnuite, iar dintre acestea manifestă o preferință

³² Idem, *ibidem*, Préface du Cardinal J. Ratzinger, p. 20.

pentru metoda istorico-critică. Obiectivul acestei interpretări este redescoperirea rolului femeii în Biserica primară. Astăzi se recunoaște aportul pozitiv al acestui gen de interpretare și care constă în aspectul nou sub care apare înțelegerea textului biblic. Sunt menționate însă și limitele acestui gen de lectură biblică, care se manifestă uneori în interpretări tendențioase. „Exegeza feministă ridică adeseori problemele puterii în Biserică, care sunt, după cum se știe, obiectul discuțiilor și chiar al înfruntărilor. În acest domeniu, exegeza feministă nu va putea fi utilă în Biserică decât în măsura în care ea nu va cădea în capcanele pe care ea le denunță și în măsura în care ea nu va pierde din vedere învățătura evanghelică cu privire la putere ca slujire, învățătură adresată de Iisus tuturor discipolilor săi, bărbați și femei” (p. 61). Cu privire la acest punct, Comisia biblică pontificală n-a ajuns la unanimitate, diferența fiind menționată în textul documentului la cererea minorității. Exegeza feministă este cunoscută, în general, sub trei forme de manifestare: radicală, care respinge autoritatea Scripturii, neo-ortodoxă ce pune accent pe caracterul profetic al Scripturii și posibilitatea de a sluji celor slabi și, în sfârșit, direcția critică ce urmărește să descopere rolul femeii în mișcarea lui Iisus și în Bisericile de origine paulină.

Față de interpretarea fundamentalistă, documentul manifestă rezerve de la un capăt la altul. Această interpretare nu este deloc ceea ce se dorește, adică o interpretare literară, ci una literală, care susține inspirația verbală. Cu toate că mișcarea fundamentalistă dă semne de expansiune chiar și printre catolici, documentul nu ezită să afirme că această interpretare este periculoasă și „invită, fără să o spună, la o formă de sinucidere a gândirii” (p. 64).

Capitolul II, intitulat: Probleme ermineutice se ocupă de ermineuticele filozofice și utilitatea lor pentru exegeza Sfintei Scripturi. Este amintit rolul jucat de F. Schleiermacher, W. Dilthey și mai ales Martin Heidegger, ca și cel al lui Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer sau Paul Ricoeur. În același capitol este tratat apoi sensul Scripturii inspirate, documentul oprindu-se asupra sensului literal, spiritual și al celui plinar (*sensus plenior*).

Dacă ne întrebăm asupra „*Dimensiunilor caracteristice ale interpretării catolice*”, care formează obiectul celui de al treilea capitol al documentului, atunci trebuie să spunem că ea nu urmează o anume metodă, ci după propria-i mărturisire „*folosește fără reținere toate metodele științifice care permit mai bine de a sesiza sensul textelor în contextul lor lingvistic, literar, socio-cultural, religios și istoric*” (p. 77). Exegeza catolică încearcă să interpreteze textul biblic ținând cont de „*preînțelegerea lui care unește cultura științifică cu tradiția religioasă a lui Israel și a comunității creștine primare*” (p. 77). În acest sens, documentul tratează interpretarea în tradiția biblică, punând accent pe raportul dintre Vechiul și Noul Testament, ca și pe interpretarea în Tradiția Bisericii cu mențiune pe formarea canonului biblic, pe exegeza patristică, precum și pe rolul pe care-l joacă diverși membrii ai Bisericii în interpretarea Sfintei Scripturi. Misiunea exegezei catolice se ocupă cu orientările principale ale ei, cu cercetarea și publicațiile, iar raportul cu celelalte discipline teologice pune accentul pe relația dintre exegeză și teologia dogmatică și, de asemenea, teologia morală. Relația dintre exegeză și teologia dogmatică stă sub umbra conflictului declanșat de

exegeza liberală, dar, între exegeza catolică și teologia dogmatică, autorii documentului sunt de părere că nu se poate vorbi de un conflict, ci doar de momente de tensiune. Ele sunt cauzate de faptul că exegeza redă sensul textului în propriul context istoric și literar și apoi în contextul canonului biblic. Sarcina exegetului este deci fundamental istorică și descriptivă, iar a dogmatistului este una de natură speculativă și sistematică, ce se limita, în ceea ce privește Scriptura, doar la anumite texte și aspecte ale ei. Pornind de la acest punct de vedere, uneori s-a înclinat a se crede că Scriptura constituie un fel de depozit de dicta probantia, de afirmații destinate să confirme tezele doctrinale (p. 102).

Ultimul capitol: *Interpretarea Bibliei în viața Bisericii tratează problemele actualizării, inculturației, a folosirii Scripturii în liturghie, în lecturile particulare sau în comunități, în misiunea pastorală și în activitatea ecumenică. Documentul ne face atenți și asupra unor lecturi tendențioase, a unor actualizări ieftine, bazate pe raționalism sau materialismul ateu, pe segregatie rasială, antisemitism sau sexism, masculin sau feminin (p. 106). Inculturația asigură „înrădăcinarea mesajului biblic în cele mai diverse terenuri”. Fundamentul teologic al inculturației este convingerea credinței că cuvântul lui Dumnezeu transcende culturile în care el a fost exprimat și are capacitatea de a se transmite în alte culturi în așa fel încât atinge toate persoanele umane în contextul cultural în care acestea trăiesc” (p. 107).*

Documentul Comisiei biblice este o continuare a celor două enciclici din 1893 și 1943 și un răspuns la interpretarea Scripturii de la sfârșitul celui de al doilea mileniu. Din concluziile documentului reiese datoria indispensabilității exegezei, fără de care nu putem înțelege Biblia. De asemenea, textul documentului subliniază faptul că metoda istorico-critică este cerută de însăși natura textelor biblice. Metoda istorico-critică nu poate pretinde însă să dețină un monopol al cercetărilor biblice, ci trebuie completată cu interpretarea care are în vedere Tradiția biblică și Tradiția Bisericii, care scot în evidență aspecte ale ermeneuticii pe care metoda istorico-critică pare să le negligeze. „Preocupată, într-adevăr, de a fixa cât mai bine sensul textelor, situându-le în contextul lor istoric de origine, această metodă (istorico-critică n.n.) se arată uneori insuficient de atentă față de aspectul dinamic al semnificației și față de posibilitățile de dezvoltare ale sensului. Atunci când ea nu merge până la studiul redactării, ci este preocupată în mod unic de problemele izvoarelor și a stratificării textelor, ea nu îndeplinește în mod complet datoria exegetică” (p. 118).

Nu încapă nici o îndoială că interpretarea catolică a Sfintei Scripturi ține cont de descoperirile științelor moderne, de metodele de cercetare științifică ale unui text, dar, ea este, de asemenea, convinsă că Scriptura trebuie să fie interpretată în viața Bisericii, unde își are locul și rolul ei în viața credincioșilor.

În Biserica Ortodoxă³³, Ermeneutica biblică a trecut printr-o perioadă de criză. De fapt, condițiile istorice au frânat aici nu numai ermeneutica,

³³ S. Agourides, *Biblical Studies in Orthodox Theology*, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Nr. 1/1972; E. Oikonomos, art. cit. Pentru studiile biblice în Biserica Ortodoxă Română a se vedea articolele: Vl. Prelipean și Gr. Marcu, *La parole de Dieu dans la vie de l'Église* și N. I. Nicolaescu, *Les études bibliques dans l'Église orthodoxe Roumaine* în *De la Théologie orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Bucarest 1974.

ci studiul în general, Biserica fiind confruntată secole de-a rândul cu însăși problema existenței ei. Așa se explică faptul că a existat o perioadă îndelungată în istoria Ortodoxiei, când problema interpretării Scripturii s-a rezumat la o continuă revenire la capodoperele exegetice ale perioadei de aur. Referindu-se la perioada de criză, în special la perioada dominației musulmane în Peninsula balcanică, Sava Agourides afirmă că odată „cu căderea Bizanțului nu se mai poate vorbi de studii biblice în Biserica Ortodoxă Greacă”³⁴, în tot acest timp, viața spirituală având drept suport viața monahală și spiritualitatea liturgică.

După această perioadă, începând cu secolul 19, studiile biblice și interpretarea textului sacru câștigă din nou atenția teologilor. Preocupările moderne ale ermineuticii protestante nu rămân străine specialiștilor ortodocși, dar rezultatele acestor cercetări biblice sunt analizate critic în Biserica Ortodoxă, folosirea lor făcându-se cu grija pe care o impune textul inspirat al Sfintei Scripturi. Rezerva pe care au manifestat-o ortodocșii față de exagerările ermineutice moderne (demitologizarea, pentru a da un singur exemplu) i-a determinat la o aprofundare și reevaluare a valorilor și principiilor ermineutice ale Părinților Bisericii. Comunicatul Congresului de teologie ermineutică ortodoxă afirma că: „Misiunea fundamentală a teologiei ermineutice ortodoxe este studiul aprofundat al tradiției patristice și evaluarea sa printr-o analiză sistematică a interpretărilor biblice, a metodelor și principiilor ermineutice ale Sfinților Părinți”³⁵.

Ermineutul ortodox a acceptat în interpretarea Sfintei Scripturi spiritul bisericesc, în sensul că el înțelege și judecă problemele ermineuticii moderne prin prisma Bisericii, ca membru credincios al ei. Biserica nu reprezintă însă o constrângere a libertății interpretului, o barieră externă, care-i îngreuează posibilitățile de cercetare și exprimare, ci, din contră, ea este păstrătoarea și interpreta Scripturii, pe care a primit-o și a transmis-o cu fidelitate de-a lungul istoriei. În cadrul Bisericii, ca membru al ei, exegetul găsește spiritul în care s-a interpretat Scriptura și, de asemenea, ghidul necesar pentru o nouă interpretare, care trebuie să servească edificării trupului tainic al Domnului. Din acest motiv, exegetul ortodox va căuta să extindă interpretarea și cercetarea unui text biblic și la mediul liturgic, la iconografie sau chiar la iconografie, pentru că viața liturgică reprezintă maniera în care a fost și este trăit cuvântul lui Dumnezeu în viața de toate zilele. El nu va pierde din vedere rezultatele cercetărilor ermineutice moderne, pe care le va analiza însă din perspectiva tradiției exegetice ortodoxe. În felul acesta, interpretul ortodox va face uz de Tradiție ca și context și interpretează competentă a Scripturii, de consensul Sfinților Părinți, de analogia credinței și analogia biblică, precum și de comentariile moderne și cercetarea biblică

³⁴ S. Agourides, *art. cit.*, p. 53. A se vedea în legătură cu dominația otomană și consecințele ei în Balcani, capitolul: Un temps de ténèbres, din lucrarea lui Al. Schmemmann, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, YMCA — Press, Paris 1995, p. 287—316, care evocă pertinent lipsurile acestei perioade provocate de politica turcească, dar, din păcate, și de rivalitățile naționale ale ortodocșilor din imperiul Semilunei.

³⁵ *Communiqué du Premier Congrès de théologie herméneutique orthodoxe*, în *Episkepsis*, Nr. 55/1972, p. 11.

recentă, pe care le apreciază cu discernământul critic impus de autoritatea textului Scripturii³⁶.

Exegeții ortodocși au manifestat rezerve față de unele cercetări și sugestii critice ca și față de unele distincții care s-au încercat să se facă în cadrul Sfintei Scripturi (căutarea unui centru al Scripturii sau al „unui canon în canon“). Interpretul ortodox nu poate înțelege și nici nu caută interpretarea Scripturii în afara Bisericii și a perspectivei în care aceasta a fost dată, păstrată și interpretată de ea. Scriptura este pentru exegetul ortodox o carte inspirată și nu un text oarecare, care descrie relația omului cu Dumnezeu. Tradiția exegetică a Bisericii Ortodoxe reprezintă spiritual autentic al interpretării Scripturii ca viață a Bisericii³⁷. Așa a fost înțeleasă Scriptura și în epoca patristică, iar Părinții și marii exegeți au aplicat la studiul Scripturii cunoștințele lor filologice și istorice, au analizat critic textul biblic, dar l-au interpretat pentru viața Bisericii, descoperind spiritul textului și ferind pe membrii trupului lui Hristos de erorile timpului. Ei au rămas până astăzi în Biserica Ortodoxă adevărate modele și ghizi în privința interpretării Scripturii, iar „misiunea și scopul teologiei ermeneutice ortodoxe este de a edifica Biserica lui Hristos“³⁸. În acest spirit au apărut în ultimul timp numeroase studii ortodoxe care iau poziție față de curentele moderne de interpretare sau enunță principiile ermeneutice ortodoxe.

³⁶ J. Breck, în cartea sa *La puissance de la parole consacră jumătate din lucrare unei astfel de interpretări*.

³⁷ S. Agourides, art. cit., p. 57.

³⁸ *Communiqué du Premier Congrès de théologie herménéutique orthodoxe*, în *Episkepsis*, Nr. 55/1972, p. 1.

APENDICE

Comunicatul Primului Congres de teologie ermineutică ortodoxă.

Atena 17—21 mai 1972 (Centrul ortodox — Mănăstirea Penteli)

Teologia ermineutică ortodoxă este chemată astăzi când exegeza Scripturilor este în centrul controverselor teologice să depună mărturia ei ortodoxă, care exprimă tradiția ei bisericească și apostolică păstrată de-a lungul secolelor și în același timp să răspundă la problemele importante puse de cercetarea biblică actuală. Membrii congresului au recunoscut marea importanță a tradiției ermineutice a Părinților, precum și ceea ce reprezintă această moștenire spirituală inestimabilă pentru cercetarea biblică actuală. Tradiția ermineutică este sfătuitorul indispensabil și ghidul prețios pentru o corectă interpretare a Scripturilor. Tradiția ermineutică a Părinților încurajează meditația creatoare și constituie un model al metodelor științifice de aplicat în cercetarea actuală. Misiunea fundamentală a teologiei ermineutice ortodoxe este studiul aprofundat al tradiției patristice și evaluarea ei printr-o analiză sistematică a interpretărilor biblice, a metodelor și a principiilor ermineutice ale Părinților.

Scrierile Părinților conțin mărturii de valoare absolută asupra tradiției manuscrise a Sfintei Scripturi, care trebuie să fie în mod serios examinate în critica textului. Exegețul ortodox are o contribuție cu totul specială de împlinit în acest domeniu, bazându-se pe studiul textului biblic al Părinților. Misiunea și scopul teologiei ermineutice ortodoxe este de a edifica Biserica lui Hristos. Acest scop determină, de asemenea, caracterul hristocentric, soteriologic și bisericesc al ermineuticii ortodoxe. Adevărata exegeză a Scripturilor este înainte de toate un fruct al iluminării Duhului Sfânt pe care-l primește exegețul în calitatea lui de membru al Bisericii. Tradiția Bisericii constituie criteriul definitiv și sigur al exegezei Sfintelor Scripturi.

O colaborare strânsă între exegeții tuturor Bisericilor ortodoxe este esențială pentru ca ei să poată păstra unitatea Duhului prin acea legătură care este pacea (Efes. 4, 3). Noi credem că Congresul a fost foarte util în această direcție și cu ajutorul lui Dumnezeu, întâlniri asemănătoare în viitorul apropiat pot favoriza teologia ermineutică ortodoxă și întări unitatea ortodocșilor în Hristos."

ERMINEUTICA BIBLICĂ ORTODOXĂ

Literatură selectivă

- D. Abrudan, *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza vechiteștamentară*, în: Mitropolia Ardealului, Nr. 3—4/1985, p. 186—194.
- D. Abrudan, *Biblia în preocupările Sfinților Părinți*, în: Mitropolia Ardealului, Nr. 6/1989, p. 26—32.
- S. Agourides, *Biblical Studies in: Orthodox Theology*, in The Greek Theological Review, Nr. 1/1972, p. 51—62.
- S. Agourides, *Die Gemeinschaft der Glaubenden als Ort lebendiger Tradition. Moderne Hermeneutik im Licht der Väterexegese*, în: Una Sancta, Nr. 2/1977, p. 156—165.
- S. Agourides, *Ermineutica biblică și actualitatea teologică greacă*, în: Theologia, Nr. 3/1985, p. 504—518 (greacă).
- S. Agourides, *Ermineutica textelor sfinte*, Atena 1979 (gr.).
- E. Antoniadis, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, în: D. Savramis, *Aus der Neugriechischen Theologie*, Würzburg 1961, p. 46—79.
- M. Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sf. Vasile cel Mare*, în: Mitropolia Banatului, Nr. 4—6/1979, p. 204—220; *Der Heilige Basilios als Ausleger der Schrift*, în: Orthodoxes Forum, nr. 1/1987, p. 19—32.
- M. Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în: Ortodoxia, Nr. 2/1980, p. 221—241.
- M. Basarab, *Scriptură și Liturghie. Probleme de Ermineutică biblică*, în: Mitropolia Banatului, Nr. 7—9/1981, p. 462—484; *Die Schriftauslegung in der Liturgie*, in Études Théologiques Nr. 8, Chambésy-Genève, 1988, p. 187—198.
- M. Basarab, *Domnul nostru Iisus Hristos ca interpret al Sfintei Scripturi*, în: Mitropolia Ardealului, Nr. 5—6/1983, p. 280—296.
- M. Basarab, *Sfânta Scriptură în concepția ortodoxă*, în: Mitropolia Banatului Nr. 7—9/1973, p. 377—386.
- M. Basarab, *Biblia în Liturghia și viața spirituală ortodoxă*, în: Mitropolia Banatului, Nr. 4—6/1979, p. 286—300.
- M. Basarab, *Importanța Consensului Sfinților Părinți pentru interpretarea Sfintei Scripturi*, în: Calendarul Românului Caransebeș, 1995, p. 105—114.
- M. Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei la Sinodul VII ecumenic*, în: Mitropolia Banatului, Nr. 4/1987; *Die Heilige Schrift und ihre Auslegung in der orthodoxen Tradition*, în: Una Sancta, nr. 1/1987.
- M. Basarab, *Din istoria interpretării Sfintei Scripturi*, în: Ortodoxia Nr. 4/1989.
- M. Basarab, *Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift*, în: Orthodoxes Forum, Nr. 1/1988, p. 43—51.
- S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 17—41.
- N. P. Bratsiotis, *Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, în: Kyrios, 1961, p. 59—82.

- P. J. Bratsiotis, *Ein orthodoxer Beitrag*, in: Die Autorität der Bibel heute, Frankfurt am Main, p. 19—33.
- I. Bria, *Scriptură și Tradiție. Considerații generale*, in: Studii Teologice, Nr. 5—6/1970, p. 384—405.
- I. Bria, „Tradiție“ și „dezvoltare“ in: Teologia ortodoxă, in Ortodoxia, Nr. 1/1973, p. 18—37.
- J. Breck, *La puissance de la parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996.
- Cassian, Bischof, *Das Studium des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche*, in: Kyrios 1961, p. 22—39.
- M. Chialda, *Raportul dintre Vechiul și Noul Testament* (Unitatea Sfintei Scripturi), in: Biserica Ortodoxă Română, Nr. 5—6/1981, p. 542—561.
- C. Chiricescu, *Ermeneutica biblică*, București 1895.
- N. Chitescu, *Scriptură, Tradiție și tradiții*, in: Ortodoxia, Nr. 3—4/1963, p. 363—423.
- Crysostomos, Arhimandrite, *Scripture and Tradition*, Etna California: Center for Traditionalist Orthodox Studies 1984.
- I. Constantinescu, *Sfânta Scriptură și Magisteriul Bisericii*, in: Glasul Bisericii, nr. 9—10/1975, p. 927—945.
- C. Cornitescu, *Sfinții Trei Ierarhi, interpreți ai Sfintei Scripturi*, in: Studii Teologice nr. 1—2/1976.
- C. Cornitescu, *Sfântul Vasile cel Mare interpret al Sfintei Scripturi*, in: Ortodoxia Nr. 2/1980, p. 308—320.
- P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, p. 187—197.
- P. Evdokimov, *Principes de l'herméneutique orthodoxe*, in: Contacts Nr. 136/1986, p. 289—306; Nr. 137/1987, p. 61—67; Nr. 138/1987, p. 127—135; Nr. 141/1988, p. 69—72; Nr. 145/1989, p. 56—64.
- G. Florovsky, *Sobornost Kirche, Bibel, Tradition*, vol. I, München 1989, cap. 1 și 2: Die verlorene Schriftgeist si Offenbarung und Auslegung, p. 7—40.
- G. Florovsky, *Révélation, Expérience, Tradition*, in: La Tradition. La pensée orthodoxe. Nr. XVII/5, p. 54—72.
- G. Galitis, *Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*, in: Evangelische Theologie, Nr. 1/1980, p. 25—40.
- G. Galitis, *Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxen Verstandnis*, in: Una Sancta, Nr. 2/1980, p. 122—128; Revelație, inspirație și exegeză biblică în înțelegere ortodoxă, in: Mitropolia Ardealului Nr. 1—3/1981, p. 27—34 (trad. M. Basarab).
- G. Galitis, *Schrift und Tradition beim hl. Basilius*, in: Basilius. Heiliger der Einen Kirche, Hrsg. A. Rauch. P. Imhof, München 1981, p. 143—156.
- G. Galitis, *Historisch-Kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie*, in: Les Etudes Théologiques des Chambésy 4, Genève 1984, p. 109—125.
- G. Galitis, *Die Kirche als Spenderin des Heils*, in: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in der Orthodoxie, Augsburg 1987, p. 70—87.
- T. Hopko, *All the fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumensim and Modern Society*, St. Vladimir's Seminary Press, New-York 1982, cap. 2, The Bible in the Orthodox Church, p. 49—90.
- Johannes, Metropolit von Helsinki, *Die Kirche als Hort des immer verkündigten und immer zu verkündigenden Evangeliums*, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 47, Frankfurt am Main 1983, p. 46—53.
- K. Kallinikos, *Die hermeneutische Prinzipien der Orthodoxen Kirche*, in: Wahrheit und Verkündigung Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Bd. I, München-Paderborn-Wien 1967, p. 415—429.

- J. Karavidopoulos, *Das Studium des Neuen Testaments in der griechisch-orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*, Heft 1/1986, p. 2—10.
- V. Kesich, *Criticism, the Gospel and the Church*, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 10 (1966), p. 134—162.
- V. Kesich, *Biblical Studies in Orthodox Theology. A Response*, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, Nr. 1/1972, p. 63—68.
- A. Kniazeff, *Réflexions sur les chapitres III à IV de la Constitution sur la Révélation divine*, in: *Vatican II, La Révélation divine, Commentaires, Tome II*, Paris, 1968.
- A. Kniazeff, *Die antropologischen und eschatologischen Dimensionen der Verkündigung des Evangeliums in der Kirche*, in: *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 47, Frankfurt am Main 1983, p. 39—45.
- N. Koulomzine, *La Tradition dans le Nouveau Testament*, in: *La Tradition. La pensée orthodoxe*, Nr. XVII/5, p. 137—150.
- Gr. Marcu, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii după Noul Testament*, in: *Studii Teologice*, Nr. 1—2/1971, p. 49—73.
- Gr. Marcu, *Exegeza în pastorație*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 1—3/1965, p. 26—49.
- Gr. Marcu, *Unele precizări cu privire la locul Bibliei în Ortodoxie*, in: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 9—10/1962, p. 583—596.
- Gr. Marcu, *Preocupări ermineutice de interes actual panortodox și ecumenist*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 7—8/1968, p. 484—515.
- Gr. Marcu, *Cunoașterea aprofundată a Sfintei Scripturi, îndatorire de căpetenie a preotului zilelor noastre*, in: *Studii Teologice*, Nr. 3—4/1952, p. 202—215.
- Maxim, *Bischof, Die Kirche als Voraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums*, in: *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 47, Frankfurt am Main 1983, p. 66—70.
- N. Maxim, *Concepții protestante mai noi despre Sfânta Scriptură. Teză de doctorat*, in: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Nr. 5—8/1975.
- V. Mihoc, *Biserica păstrătoarea descoperirii dumnezeiești și organul de mântuire*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 10—12/1982.
- V. Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Corinteni 10, 1—11*, in: *Mitropolia Ardealului*, nr. 4—6/1976, p. 273—285.
- I. Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, Cernăuți 1942.
- N. Neaga, *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 9—10/1966, p. 574—590.
- N. Neaga, *Atitudinea Sfântului Apostol Pavel față de Vechiul Testament*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 8—9/1976, p. 633—638.
- N. Neaga, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare*, in: *Ortodoxia*, Nr. 1/1979, p. 133—145.
- N. Neaga, *Principii ermineutice în omiliile biblice ale lui Origen cu referire specială la Vechiul Testament*, in: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 10—12/1981, p. 757—763.
- Nicolae, *Mitropolitul Banatului, Temeliile învățurii ortodoxe*, Timișoara 1981.
- N. Nicolaescu, *Studii biblice în Biserica Ortodoxă Română*, in: *Studii Teologice*, Nr. 1—2/1971, p. 14—30.
- N. Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrătoarea celor mai bune tradiții și metode de exegeză biblică*, in: *Studii Teologice* Nr. 3—4/1952, p. 113—133.
- N. Nicolaescu, *Sfânta Scriptură în Biserica noastră*, in: *Studii Teologice*, Nr. 5—6/1974.

- N. A. Nissiotis, *Die Einheit von Schrift und Tradition*, în: *Ökumenische Rundschau* 1965, p. 271—292.
- E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart 1976.
- E. Oikonomos (Economou), *The Father's Exegetical Principles for the Understanding of the Old Testament*, în: *Les Études Théologiques de Cham-bésy* 8, *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Genève 1988, p. 81—94.
- N. Ozerov, *On Biblical Interpretation*, în: *St. Vladimir's Seminary Quartely*, 1959.
- Em. Photiadis, *Die Lehre der orthodoxen Kirche über Schrift und Tradition*, în: *Una Sancta*, 1963.
- VI. Prelipecean, *Adaptarea divină la condițiile firii omenești în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sf. Ioan Hrisostom*, în: *Studii Teologice* Nr. 7—8/1959, p. 403—416.
- VI. Prelipecean, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii. Unitatea Scripturii te-meii pentru interpretarea hristologică a Vechiului Testament*, în: *Studii Teologice*, Nr. 1—2/1971, p. 31—48.
- VI. Prelipecean, *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ca izvoare ale Revelației di-vine în cele trei mari confesiuni creștine*, în: *Mitropolia Moldovei și Su-cevei*, Nr. 3—6/1970, p. 218—230.
- VI. Prelipecean, *Inspirația Sfintei Scripturi*, în: *Ortodoxia*, Nr. 4/1962.
- H. Roventa, *Interpretarea Sfintei Scripturi după Origen*, Râmnicul Vâlcea 1929.
- C. Scouteris, *Pradosis: the Orthodox understanding of Tradition*, în: *Sobornost* vol. 4, Nr. 1/1982, p. 30—37.
- I. Scriban, *Manual de Ermineutică biblică*, București, ed. a II-a, 1922.
- M. Siotis, *Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, în: *Theologia*, 1960, p. 513—528.
- D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, București 1978, p. 49—71.
- D. Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, București 1981, p. 183—188.
- D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în: *Ortodoxia*, Nr. 3/1968, p. 347—377.
- D. Stăniloae, *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, în: *Ortodoxia*, Nr. 2/1980, p. 204—220.
- Th. Stylianopoulos, *Biblical Studies in Orthodox Theology: A Response*, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, Nr. 1/1972, p. 69—85.
- I. Suci, *Ermineutică biblică*, Arad. 1932.
- I. Todoran, *Raportul dintre izvoarele Revelației*, în: *Mitropolia Ardealului*, Nr. 9—10/1958, p. 717—728.
- P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Ed. Chevtogne vol. I, 1966, cap. *La Révélation divine*, p. 105—167.
- V. Vasilache, *Biblia în Ortodoxie*, Neamțu 1939.
- V. Vellas, *Bibelkritik und kirchliche Autorität*, în: *Procès-verbeaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes*, Athènes 1939, p. 135—143.
- V. Vellas, *Die Autorität der Bibel nach der Lehre der orthodoxen Kirche*, în: *D. Savramis*, op. cit., p. 18—33.
- V. Vellas, *Die Heilige Schrift in der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, în: *Die Or-thodoxe Kirche in griechischer Sicht*, hrsg. P. Bratsiotis, Stuttgart 1970, p. 121—138.
- C. Voicu, *Concepția patristică despre tradiția biblică*, în: *Mitropolia Ardealului*, nr. 7—8/1985, p. 409—421.

ERMINEUTICĂ BIBLICĂ

Bibliografie selectivă

- S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'herméneutique chrétienne*, 1960.
- K.-O. APEL, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, p. 7—44.
- J. L. AUSTIN, *How To Do Things With Words*, ed. J. O. Urmson/M. Sbisà, Oxford, 1980.
- D. BARSOTTI, *La Parole de Dieu dans le mystère chrétien*, 1954.
- H. M. BARTH, *Gotteswort ist dreifaltig*, ThLZ, in: *Theologische Literaturzeitung*, 113, 1988, Sp. 241—254.
- K. BARTH, *Der Römerbrief*, Vorwort zur 2. Auflage, in: J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, München, 1962.
- R. BARTHES (et alii), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1977.
- F. BELO, *Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen*, Stuttgart 1980.
- P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, I—II, 1960.
- K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977.
- L. BERKHOF, *Principles of Biblical Interpretation* (Sacred Hermeneutics), Grand Rapids, 1974.
- E. BEST, *The Literal Meaning of Scripture, the Historical Critical Method and the Interpretation of Scripture*, Proceedings of the Irish Biblical Association 5 (1981), p. 14—35.
- E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970.
- C. BLACMAN, *Biblical Interpretation* 1957.
- J. BLANK, *Exegese als theologische Basiswissenschaft*, Theologische Quartalschrift, 159, 1979, p. 2—23.
- J. BLANK, *Verändert Interpretation den Glauben?* München 1970.
- G. BORNKAMM, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*, in: G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum*, GA II, München 1963.
- F. BOVON, G. ROUILLER (ed.) *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc. 15), Neuchâtel 1975.
- L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile. Le sens de l'Écriture*, 1952.
- L. BOUYER, *Liturgie et l'exégèse spirituelle*, 1945; *Spiritualité du Nouveau Testament et de Pères*, 1966.
- R. E. BROWN, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 1945.
- R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964.
- R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, GA II, (ed. 5), Tübingen 1968.
- R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, GA II, (ed. 5), Tübingen 1968.
- R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1954, p. 15—48.
- R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, ed. O. Merk, Tübingen 1984.

- H. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHT 39, Tübingen 1968.
- D. A. CARSON, *Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends*, *Theologos*, p. 12—20.
- D. A. CARSON, *Recent Developments in the Doctrine of Scripture*, in *Hermeneutics*, p. 5—48.
- J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, 1949.
- J. COPPENS, *Problèmes et méthodes d'exégèse biblique*, 1950.
- O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, in G. Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975.
- W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften VII*, Stuttgart/Göttingen 1961, p. 79—188.
- W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, *Gesammelte Schriften V*, Leipzig-Berlin 1924, p. 317—338.
- E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, II, 2. Auflage, Olten/Freiburg, 1986.
- G. Ebeling, *Art. Hermeneutik*, in: *RGK* 3, 3. Auflage, 1959, Sp. 242—262.
- G. EBELING, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 47, 1950, p. 1—46.
- G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München/Hamburg 1967.
- G. EBELING, *Dogmatik und Exegese*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980), p. 269—286.
- G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen, 1975.
- G. EBELING, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1962.
- G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen I, 1967, II, 1969.
- E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic*, in: *Early Christianity*, Grand Rapids, 2. Auflage, 1980.
- J. ERNST (ed.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München 1972.
- A. FERNÁNDEZ, *De Interpretatione*, Pars I, *Hermeneutica, Institutiones biblicae*, I, 1951.
- G. FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, 1972.
- E. FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1963.
- E. FUCHS, *Hermeneutik?* in: E. Fuchs, *Alte und Neue Hermeneutik*, Tübingen 1965.
- E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968.
- R. W. FUNK, *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York, 1966.
- H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975.
- H. GESE, *Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte*, in: *Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie*, hrsg. von A. H. J. Gunneweg und H. Schröer, Bonn 1986, p. 43—62.
- H. GESE, *Zur biblischen Theologie*, München 1977.
- J. GNILKA, *Methodik und Hermeneutik*, in: ders. (ed.) *Neues Testament und Kirche*, Fshr. R. Schnackenburg, Freiburg 1974, p. 458—475.
- L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1978.

- N. K. GOTTWALD (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, New York 1983.
- P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 1962.
- P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu*, 1965.
- P. GRELOT, *Bible et Théologie*, 1965.
- A. J. GREIMAS, *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971.
- A. H. J. GUNNEWEG, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Göttingen 1977.
- F. HAHN, *Probleme historischer Kritik*, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (1972), p. 1—17.
- F. HAHN, *Die neutestamentliche Wissenschaft in: Wissenschaftliche Theologie im Überblick*, Göttingen 1974, p. 20—38.
- W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982.
- H. Höpfl, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, editio sexta noviter recensita quam curavit, L. Leloir, Naploj/Romae 1958.
- E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: E. Jüngel, *Quae*. p. 103—157.
- E. JÜNGEL, *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott — im Anschluß an Luther interpretiert*, in: ders. *Entsprechungen: Gott — Wahrheit — Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980 (EvTh 88), p. 202—251.
- W. D. JUST, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975.
- E. KÄSEMANN, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970.
- E. KÄSEMANN, *Geist und Buchstabe*, in: ders. *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, p. 237—285.
- E. KÄSEMANN, *Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 64 (1967), p. 259—281.
- F. W. KANTZENBACH, *Die Bergpredigt. Annäherung — Wirkungsgeschichte*, Stuttgart 1982.
- F. X. KORTLEITNER, *Hermeneutica biblica*, 1923.
- H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Forschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1969.
- M. J. LAGRANGE, *La méthode historique*, 1903.
- K. LEHMANN, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: J. Schreiner (ed.), *Einführung in die Methode der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, p. 40—80.
- X. LÉON-DUFOUR, *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973.
- J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, 1958.
- J. LEVIE, *The Bible, Word of God in Word of Men*, 1962.
- H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, I—IV*, 1959—1964.
- O. LORETZ — W. STOLZ (ed.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, 1968.
- R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique*, 1959.
- G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1978.
- G. MAIER, *Biblische Hermeneutik*, Zürich 1990.
- O. MERK (ed.), *Schriftauslegung als theologische Aufklärung. Aspekte gegenwärtiger Fragestellungen in der neutestamentlichen Wissenschaft*, Gütersloh 1984.
- K.-H. MICHEL, *Anfänge der Bibelkritik*, Wuppertal 1985.

- K.-H. MICHEL, *Sehen und glauben, Theologie und Dienst*, 31, Wuppertal 1982.
- J. MOLTSMANN, *Exegese und Eschatologie der Geschichte*, in: ders. *Perspektiven der Theologie*, München 1968, p. 57—92.
- C. F. D. MOULE, *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge 1982.
- CHR. D. MÜLLER, *Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische Versuche mit besonderer Berücksichtigung alttestamentlicher und paulinischer Theologie*, Gütersloh 1978.
- F. MÜBNER, *Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik*, in: W. Joest u.a., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?* Regensburg 1966.
- F. MÜBNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Handbuch der Dogmengeschichte*, I, Faszikel 3c (2. Teil), Freiburg—Basel—Wien 1970.
- W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte* (ZThK 60) 1963, p. 90—121.
- K. RAHNER, *Exegese und Dogmatik*, in: H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, p. 25—52.
- P. RICOEUR, *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnisch, *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, p. 248—339.
- P. RICOEUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, München 1974.
- P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus, Der Konflikt der Interpretationen*, München, 1973.
- P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975 și traducerea românească P. Ricoeur, *Metafora vie*, Ed. Univers, București 1984.
- P. RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Ev. Theologie Sonderheft, München, 1947, p. 45—70.
- J. M. ROBINSON/J. B. COBB (ed.), *Die neue Hermeneutik, Neuland in der Theologie*, II, Zürich 1965.
- J. SCHILDEBERG, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.
- H. SEEBAS, *Biblische Hermeneutik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974.
- G. SELLIN, *Allegorie und „Gleichnis“*. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse, ZThK (1978), p. 281—335.
- P. STUHLMACHER, *Historische Kritik und theologische Schriftauslegung*, in: P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, p. 59—127.
- P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979.
- E. TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: G. Sauter (ed.), *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, p. 105—127.
- H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986.
- C. WESTERMANN (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, 1963.

CUPRINS

CUVANT INAINTE	9
INTRODUCERE	11
Noțiuni generale de Ermineutică biblică	11
1. Numele, scopul și definiția Ermineuticii biblice	11
2. Necesitatea Ermineuticii biblice	12
3. Rolul și folosul Ermineuticii biblice	14
4. Împărțirea Ermineuticii biblice	15
Lectură	
Lectură	32
Interpretare, interpret, calitățile interpretului	16
1. Noțiunea interpretării	16
2. Felurile interpretării	17
3. Limita interpretării	18
4. Interpretul și calitățile lui	18
Lectură	
NOEMATICA SAU TEORIA SENSURILOR SFINTEI SCRIPTURI	
1. Noțiunea de sens și însemnare-semnificație	24
2. Împărțirea sensului biblic	25
I. Sensul literal-istoric	28
1. Felurile sensului propriu	29
a) Emfaza	29
b) Hiperbola	29
c) Litota	30
d) Ironia	30
e) Elipsa	30
f) Comparația	30
2. Felurile sensului literal impropriu, figurat sau tropic	31
a) Sinecdoca	31
b) Metonimia	32
c) Metafora	32
d) Alegoria	33
e) Parabola	35
f) Fabula	37
g) Ghicitoarea	37
h) Gnomul	37
i) Simbolul	37
1. Acte simbolice	38
2. Viziunile simbolice	38
3. Lucrurile și persoanele simbolice	39
3. Universalitatea sensului literal	40
4. Scriptura are un singur sens literal	42
Lectură	
II. Sensul tipic	46
1. Noțiunea de tip în Sfânta Scriptură	46
2. Existența tipului	48
a) Mărturii ale Vechiului Testament	48
b) Iisus mărturisește prezența tipurilor	48
c) Mărturia Sfinților Apostoli	49
d) Mărturii ale Sfinților Părinți	50
e) Sf. Liturghie, mărturie a sensului tipic	51
3. Extinderea tipului în Sfânta Scriptură	52

4. Sensul tipic	53
a) Impărțirea sensului tipic	54
b) Abuzurile de interpretare referitoare la sensul tipic	55
c) Considerații cu privire la explicarea sensului tipic	57
Lectură	

EURISTICA

I. Euristica generală, literară	59
1. Întrebuințarea limbii	60
2. Limbajul biblic sau întrebuințarea biblică a vorbirii	62
a) Ebraisme și influența altor limbi	62
b) Influența creștină asupra limbii Noului Testament	64
c) Limbile Sfintei Scripturi	64
3. Izvoarele de cunoaștere ale limbajului biblic	66
A. Izvoare principale	66
1. Izvoare directe	66
2. Izvoare indirecte	67
B. Izvoare secundare	67
1. Etimologia	67
2. Analogia limbii	68
3. Dialectele sau limbile înrudite	68
4. Concluzii referitoare la limbajul biblic	69
Lectură	
5. Contextul	70
1. Contextul extern	71
2. Contextul intern	72
a) Contextul logic	72
b) Contextul psihologic	73
c) Contextul profetic	74
3. Considerații referitoare la context	74
4. Ajutoarele contextului	76
a) Tema de tratat	76
b) Scopul autorului	77
c) Mijloacele de cunoaștere a scopului	78
d) Motivul	79
e) Alte ajutoare ale contextului	80
Lectură	
6. Locurile paralele	84
Lectură	
II. Euristica specială, dogmatică sau teologică	88
1. Sfânta Tradiție ca interpretă a Sfintei Scripturi	88
2. Biserica și rolul ei de păstrătoare și interpretare a Sfintei Scripturi	92
3. Consensusul Sfinților Părinți	96
Lectură	
4. Analogia credinței	101
5. Analogia biblică	103
6. Antilogii biblice	105
Lectură	

PROFORISTICA

1. Traducerea	112
1. Parafraza	113
3. Scolia	114
4. Glosa	114
5. Catenele	115
6. Omilia	115
7. Tratatul exegetic sau disertația	116
8. Comentariul	116
Arheologia biblică și importanța ei pentru interpretarea Sfintei Scripturi	118

DIN ISTORIA INTERPRETĂRII SFINTEI SCRIPTURI

Apendice. Comunicatul Primului Congres de teologie ermineutică ortodoxă	148
Ermineutica biblică ortodoxă. Bibliografie selectivă	149
Ermineutica biblică. Bibliografie selectivă	153
Cuprins	157

„Interpretul ortodox nu poate înțelege și nici nu caută interpretarea Scripturii în afara Bisericii și a perspectivei în care aceasta a fost dată, păstrată și interpretată de ea. Scriptura este pentru exegetul ortodox o carte inspirată și nu un text oarecare, care descrie relația omului cu Dumnezeu. Tradiția exegetică a Bisericii ortodoxe reprezintă spiritul autentic al interpretării Scripturii ca viață a Bisericii. Așa a fost înțeleasă Scriptura și în epoca patristică, iar Părinții și marii exegeți au aplicat la studiul Scripturii cunoștințele lor filologice și istorice, au analizat critic textul biblic, dar l-au interpretat pentru viața Bisericii, descoperind spiritul textului și ferind pe membrii trupului lui Hristos de erorile timpului. Ei au rămas până astăzi în Biserica ortodoxă adevărate modele și ghizi în privința interpretării Scripturii, iar misiunea și scopul teologiei ermineutice ortodoxe este de a edifica Biserica lui Hristos“.

Mircea Basarab, născut în 1936 în Sibiu, este preot la Parohia ortodoxă română „Nașterea Domnului” din München. A studiat teologia la Sibiu și București și a făcut studii de specializare la Institutul ecumenic de la Bossey – Elveția, la Facultatea de Teologie reformată a Universității din Lausanne – Elveția și la Facultatea de Teologie evanghelică a Universității din München – Germania. Este doctor în teologie (specialitatea Vechiul Testament) și licențiat al Facultății de Filologie a Universității din Cluj.

Înainte de a se stabili la München (1974) a fost profesor de Studii biblice și Dogmatică (Catedra I-a) la Seminarul teologic din Cluj.

ISBN 973-98029-2-3

075017

3200